

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/18621>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

Francien van Overbeeke-Rippen

**Overgave aan God –
Navolging van Christus**

*een onderzoek naar afstand en nabijheid
tussen Islam en Christendom*

OVERGAVE AAN GOD – NAVOLGING VAN CHRISTUS

OVERGAVE AAN GOD – NAVOLGING VAN CHRISTUS

Een onderzoek naar afstand en nabijheid
tussen Islam en Christendom

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van
de Godgeleerdheid

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen op
maandag 15 juni 1998
des namiddags om 1.30 uur precies

door

Francina van Overbeeke-Rippen
geboren op 21 april 1932
te Haarlem

Promotoren:

Prof. dr. W. Dupré
Prof. dr. H. Häring

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. H.L. Beck – Theologische
Faculteit Tilburg
Prof. dr. A.J.M. van den Hoogen
Dr. H. Motzki

Paranimfen: Mw. T.J. Veenstra-Kottier en drs. C.Y. Rippen.

Van deze publicatie is een handelseditie verschenen bij de uitgeverij
van de KU Nijmegen onder ISBN 90 5710 043 6.

Daar waar verering van God
verwordt tot mensverering
dreigen Godswoorden
gedevalueerd te worden
tot 'mensenwoorden'.

Aldus gedegradeerd
dreigen zij overwoekerd te worden
door een verzameling mensenwoorden
die
ermee samengeperst tussen twee kanten
zich vervolgens
opgewaardeerd ziet tot 'Gods Woord'.

Francien

1	Inleiding	
1.1	Doel en probleemstelling	1
1.2	Vergelijkend onderzoek	2
1.2.1	Onderzoeksdisciplines	2
1.3	Vergelijkend godsdienstfilosofisch/theologisch onderzoek	3
1.4	Onderzoeksmethode	4
1.5	Onderzoeksvoorwaarden	7
1.6	Uitwerking van de onderzoeksvoorwaarden	8
1.6.1	Omschrijving van begrippen volgens uit 1.1 en 1.4	8
1.6.2	Motivering van de keuze voor het begrip 'Woord van God'	12
1.6.3	Wederzijdse erkenning en respect als onderzoeks- voorwaarde – beginsel van wederkerigheid	13
1.6.4	Wederzijds respect als onderzoeksvoorwaarde bij de benaming van de Allerhoogste	14
1.7	Opzet van het onderzoek	14
1.7.1	Inleiding	14
1.7.2	Literatuuronderzoek	15
1.7.3	Uitwerking van de Probleemstelling tot Vraagstelling	16
1.7.4	Motivering van de Vraagstelling	18
1.7.5	Opstelling van de hypothesen	18
1.7.6	Indeling van de hoofdstukken	20
2	Uitwerking van de hypothesen – Ibrahiem/Abraham in Koran/Bijbel	
2.1	Inleiding	22

2.2	De betekenis van de bijbelse figuur 'Abraham' voor de Christenen	23
2.2.1	Godswoorden in de Bijbel aangaande de betekenis van Abraham	23
2.2.2	Overige bijbelgedeelten aangaande de betekenis van Abraham	26
2.3	De betekenis van de koranische figuur 'Ibrahiem' voor de Moslims	28
2.4	Vergelijking van gegevens over de figuur 'Ibrahiem' in de Koran met die over de figuur 'Abraham' in de Bijbel	35
2.5	Voorlopige Conclusie	40
2.6	Beantwoording van vraag b	40
2.7	Conclusies uit hoofdstuk 2	43
3	Overeenkomsten en verschillen tussen Christendom en Islam – introductie van auteurs	
3.1	Algemeen	48
3.2	Overeenkomsten in het spreken over God door Moslims en Christenen	48
3.2.1	Aanroeping en benaming van God	48
3.2.2	De onuitputtelijkheid van Gods grootheid	49
3.2.3	De laatste dag en het latere leven	50
3.2.4	Het verbod op het hebben van afgoden	51
3.3	Verschillen in het Godsbeeld	52
3.3.1	Eenheid en Drie-eenheid van God	52
3.3.2	Kruisiging en dood van Jezus Christus	53
3.4	Overwegingen bij de geconstateerde overeenkomsten en verschillen	53
3.5	Introductie van auteurs	54
3.5.1	Inleiding	54
3.5.2	Introductie	55
3.6	Inleidende vragen en antwoorden	57
3.7	Conclusies uit hoofdstuk 3	66
4	Jezus Christus – woord en geest van God	
4.1	Inleiding	68
4.2	Antwoorden vanuit de literatuur van de auteurs	69
4.3	Vergelijking van de antwoorden uit 4.2 met Godswoorden in Bijbel en Koran	76
4.4	Conclusies uit hoofdstuk 4	79

5	Jezus Christus – de door God beminde zoon	
5.1	Inleiding	81
5.2	Belichting door Moslim- en Christenschrijvers	81
5.3	Vergelijking van auteurs-gegevens	89
5.4	Conclusies van hoofdstuk 5	92
6	Verschillen vanuit overeenkomsten – God als Drie-eenheid	
6.1	Inleiding	94
6.2	Belichting door Christen- en Moslimschrijvers	94
6.3	Vergelijking van de antwoorden uit 6.2	111
6.4	Conclusies uit hoofdstuk 6	113
7	Kerkelijke besluiten inzake goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus	
7.1	Inleiding	115
7.2	Overwegingen van de auteurs	117
7.3	Vergelijking van de antwoorden uit 7.2 met Godswoorden in Bijbel en Koran	129
7.4	Conclusies uit hoofdstuk 7	133
8	De relatie tussen de beleden goddelijke Drie-eenheid en ‘verlossing en behoud’ van de mens	
8.1	Inleiding	137
8.2	Waarom God mens werd – Inleiding van P.C. IJsseling op Anselmus’ ‘Cur Deus homo’	139
8.3	Anselmus van Canterbury : Cur Deus homo	141
8.4	Nabeschouwing	147
9	Verlossing en behoud in de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke Kerk	
9.1	Inleiding	149
9.2	Verlossing en behoud in de Heidelbergse Catechismus	149
9.2.1	Algemeen	149
9.2.2	De eerste 19 zondagen van de Heidelbergse Catechismus	150
9.2.3	Toetsing van antwoorden uit de Heidelbergse Catechismus aan Godswoorden in de Bijbel	153

9.2.4 Nabeschouwing over de Heidelbergse Catechismus	165
9.3 Verlossing en behoud in de Katechismus van de Katholieke Kerk, in relatie tot de goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus	168
9.3.1 Inleiding	168
9.3.2 Teksten uit deel I van de Katechismus van de Katholieke Kerk – de Geloofsbelijdenis – vergeleken met Anselmus' verzoeningstheorie en met de eerste 19 zondagen van de Heidelbergse Catechismus, met betrekking tot de begrippen 'verlossing' en 'behoud'	169
9.4 Evaluatie van en conclusies uit de vergelijking van de inhoudelijke uitspraken in 9.3	187
9.4.1 Evaluatie van de vergeleken inhoudelijke uitspraken	188
9.4.2 Conclusies als aandachtspunten voor het verdere onderzoek	189
9.4.3 Methodische vergelijking	193
10 Jezus Christus en het gebeuren op Golgotha	
10.1 Inleiding	196
10.2 Teksten van de auteurs	197
10.3 Vergelijking van de literatuurgegevens	204
10.4 Vergelijking van de Korantekst uit dit hoofdstuk met de toelichting bij de Engelse vertaling ervan	205
10.5 Conclusies uit hoofdstuk 10	207
11 De bedoeling van het lijden en sterven van Jezus	
11.1 Inleiding	209
11.2 De betekenis van Jezus' sterven in de geraadpleegde literatuur	210
11.3 Vergelijking van de literatuurgegevens	218
11.4 Toetsing van de voorafgaande meningen aan Jezus' uitspraken over zijn komend sterven	223
11.5 Overweging bij de parabel	225
11.6 Conclusies uit hoofdstuk 11	227
12 Gods bedoeling met Jezus' komst in deze wereld	
12.1 Inleiding	229
12.2 Visies in de teksten van de auteurs	230

12.3	Vergelijking van de literatuurgegevens en toetsing daarvan aan Bijbel en Koran inzake het doel van Jezus' komst in deze wereld	233
12.4	Introductie van Jezus Christus	237
12.4.1	Inleiding	237
12.4.2	Jezus door God geïntroduceerd bij de mensen	241
12.4.3	Jezus door Johannes de Doper geïntroduceerd	242
12.4.4	Jezus' zelfintroductie	242
12.5	Het doel van Jezus' komst	243
12.6	Nadere precisering van het doel	245
12.7	Wegen tot verwezenlijking van het doel	248
12.7.1	Prediking van het Koninkrijk Gods en onderricht van de geboden	248
12.7.2	Zichtbaar maken van het Koninkrijk door helende werken	252
12.7.3	Jezus' strijd tegen de macht van het kwaad	254
12.7.4	Overdracht van macht aan de discipelen om dezelfde werken te doen	258
12.7.5	Jezus' zelfovergave in dienstbaarheid	258
12.7.6	Jezus' eindverantwoording aan de Vader	259
12.7.7	Sluiting van een nieuw verbond	260
12.8	Jezus' sterven	263
12.9	Jezus' opstanding uit de doden – verzoening – uitzending van de discipelen naar alle volken	264
12.10	Conclusies uit hoofdstuk 12	267
13	De boodschap van Jodendom, Christendom en Islam in relatie tot het gebeuren met Jezus Christus	
13.1	Inleiding	269
13.2	Onderzoek naar de inhoudelijke boodschap	270
13.3	De boodschap van Jezus Christus in oostelijke richting	271
13.4	Verbreiding van de boodschap van Jezus Christus in westelijke richting vergeleken met die naar het oosten	273
13.5	Onderscheid in geloofsgroepen bij evangelieverbreiding naar het westen	275
13.6	Overweging bij de geconstateerde verschillen	284
13.7	Conclusies uit hoofdstuk 13	287
14	Samenvatting en eindconclusies	291
	Tot slot	309

Persoonlijk slotwoord	310
Summary	312
Aangehaalde literatuur	319
Overige geraadpleegde literatuur	325
Curriculum vitae	332
Arabische samenvatting	333/340

Inleiding

1.1 Doel en probleemstelling

De titel van dit proefschrift, die de betekenis weergeeft van de woorden 'Islam' en 'Christendom', staat symbool voor een poging, afstand en nabijheid tussen de beide religies beter te begrijpen en tevens na te gaan, in hoeverre dit begrijpen het mogelijk maakt om afstand te verkleinen en nabijheid te vergroten.

De achtergrond hiervan wordt gevormd door een ervaring, opgedaan in een islamitisch geïncultureerde samenleving. Als Christen uitgezonden te zijn naar Pakistan impliceert het kennismaken met een bevolking die – op drie procent na – haar godsdienst met zijn normen en waarden baseert op de woorden van de Koran.

Menig Moslim-gelovige ziet in de aanwezigheid van een buitenlandse vertegenwoordiger van de christelijke religie een gelegenheid om van religieuze gedachten te wisselen en de Christen te bevragen, waarbij het christelijk geloof weliswaar onder kritiek kan komen, maar het respect voor elkaars godsdienst voorop blijft staan.

Dat met deze gedachtenwisseling stof tot nadenken ontstaat, hoeft geen opzien te baren.

Literatuur, aangereikt door de eigen achterban en aangevuld met wat in het land zelf – zowel op christelijk als op islamitisch terrein – gevonden werd, maakte allengs duidelijker dat, ondanks bereidwilligheid en tegemoetkoming van beide kanten, vooral internationaal, en ondanks punten van overeenkomst tussen de beide religies in het beeld van God dat de gelovigen hebben, de verschilpunten tussen Christendom en Islam blijven overheersen. Deze verschilpunten betreffen vooral het beeld dat elk van deze religies heeft van Jezus, een beeld dat van invloed is op het beeld

dat men heeft van God, die in de Islam Enig en in het Christendom zowel Enig als Drie-enig is.

Er is in dit opzicht dus een spanning te constateren: Enerzijds is er sprake van een zekere convergentie tussen de godsdiensten, anderzijds van een divergentie, waarbij zowel voor convergentie als divergentie een beroep wordt gedaan op 'het Boek' van de eigen religie.

Geboeid door deze spanning is de behoefte ontstaan om te komen tot een *vergelijkend onderzoek* van de beide religies. Met een dergelijk kritisch onderzoek plaatst de Christen tevens zichzelf onder kritiek. De genoemde spanning kan daarbij als probleemstelling dienen, en vragen van moslim-zijde kunnen bij het onderzoek betrokken worden. De probleemstelling is dan als volgt samen te vatten:

Uit literatuurgegevens van Christen- en Moslimschrijvers blijkt, dat er een spanning bestaat tussen een zekere convergentie enerzijds in het Godsbeeld van deze gelovigen en hun waardering voor Jezus, en een divergentie anderzijds inzake hun beeld van Jezus in relatie tot God met betrekking tot de triniteitsgedachte – beide door hen gebaseerd op het eigen Boek.

De intentie is om door dit vergelijkend onderzoek inzicht te verkrijgen in de beide godsdiensten, met name wat betreft de gedachte over God en de betekenis van Jezus.

Als daarbij de verschillen zouden worden besproken *vanuit de overeenkomsten*, zou een aanzet gegeven kunnen worden aan het leggen van een basis voor een beter begrijpen van verbanden tussen beide religies en daarmee voor het bevorderen van de dialoog.

1.2 Vergelijkend onderzoek

1.2.1 Onderzoeksdisciplines

Voor een vergelijkend onderzoek als aangeduid in 1.1 bestaan verschillende onderzoeksdisciplines, elk met haar eigen perspectieven en methoden, afhankelijk van het onderzoeksdoel en de keninteresse. Vaak overlappen disciplines elkaar.

Er zou gekozen kunnen worden voor *godsdienswetenschappelijk* dan wel *godsdiensfilosofisch* of *godsdiensstheologisch* onderzoek.

Bij *godsdienswetenschappelijk* onderzoek wordt getracht toegang te vinden tot de beide tradities en deze in hun eigen context te leren kennen met betrekking tot hun cultuur-historische achtergronden en hun ont-

wikkeling daarin, alsook hoe ze met elkaar verbonden zijn.

Een dergelijk godsdienstwetenschappelijk onderzoek zou *historisch* van aard zijn, wanneer men bijvoorbeeld zou willen aantonen wat de relatie was tussen Christenen en Arabieren in de tijd van Mohammed, of hoe de beide religies zich hebben ontwikkeld; *psychologisch* van aard zou het genoemd worden wanneer de intentie zou zijn het bestuderen van de aard van de religieuze beleving binnen de beide tradities; *godsdienstsociologisch* onderzoek zou mogelijk zijn, wanneer bijvoorbeeld de uitgangspunten van het sociale handelen binnen de beide tradities bestudeerd en met elkaar vergeleken zouden worden op religieus-maatschappelijke fenomenen; van *godsdienstpedagogisch* onderzoek is sprake wanneer op basis van godsdienstsociologische onderzoeksresultaten methoden bestudeerd dan wel ontwikkeld zouden worden ten behoeve van het godsdienstonderwijs op multireligieuze scholen.

Van *godsdienstfilosofisch* onderzoek is sprake, wanneer de betekenis van religie voor de beide tradities bestudeerd wordt naar aanleiding van filosofische en op wetenschappelijkheid georiënteerde vraagstellingen.

Van *godsdiensttheologisch* onderzoek is sprake, wanneer het onderzoek op basis van wetenschappelijke methoden betrekking heeft op overeenkomsten en verschillen in de wijze waarop Christenen en Moslims hun relatie tot God en tot Jezus Christus op een wetenschappelijk verantwoorde manier ter sprake brengen op grond van wat hun overgeleverd is in de beide Boeken.

1.3 Vergelijkend godsdienstfilosofisch/theologisch onderzoek

Voor deze studie is gekozen voor een interdisciplinaire benadering, waarbij in een vergelijkend *godsdienstfilosofisch/theologisch* onderzoek de betekenis van religie voor de beide tradities bestudeerd wordt naar aanleiding van filosofische en godsdienstwetenschappelijke vraagstellingen die met theologische overwegingen worden gecorreleerd.

Een filosofische benadering zorgt er voor, dat de te bespreken vragen op een afstandelijke wijze worden gesteld en dat de antwoorden op een afstandelijke manier worden beluisterd. Daarbij is het van belang, dat de term 'afstandelijk' niet als een inhoudelijke beoordeling wordt verstaan, alsof men er per se tegen moet zijn, maar als een methodische kwalificatie wordt begrepen: er moet ruimte worden geschapen voor een kritische, nadenkende reflectie, die zich vrij weet te maken van onmiddellijke belangen en behoeften. Dat is ook in het belang van de theologie, waarvan

het de taak is de geloofsovertuiging te leren verstaan en daardoor in de geloofspraktijk van mensen de waarheid en juistheid te beschermen.

In het onderzoek zal gestreefd worden naar verduidelijking van het beeld dat Christendom en Islam van God hebben in relatie tot hun beeld met betrekking tot de status van Jezus Christus.

Het uiteindelijke doel van dit onderzoek is om een bijdrage te leveren tot verkleining van de afstand en vergroting van de nabijheid tussen Christendom¹ en Islam, en daarmee ook tot inperking van het probleem als in de probleemstelling vermeld.

Dat ook de joodse godsdienst impliciet hierbij betrokken is, wordt als een positief gegeven voor dit onderzoek beschouwd.²

1.4 Onderzoeksmethode

Dit onderzoek zal plaatshebben op ‘dialogisch-hermeneutische’ basis; *dialogisch* vanwege het ‘gesprek’ met auteurs en de zin van hun teksten die van grote betekenis zijn; *hermeneutisch* vanwege de context en achtergrond van voorstellingen en symbolen, waarbij uiteraard Bijbel en Koran een voorrangspositie innemen. Daarbij wordt niet vanuit een abstract denkproces naar waarheid of resultaat gezocht, maar door achter de zin en bedoeling van de beide Boeken (en boeken) te komen: wat ‘zeggen’ de auteurs, wat ‘zegt’ de Bijbel, wat ‘zegt’ de Koran? Met ‘dialogisch-hermeneutisch’ wordt hier geduid op de hermeneutiek die nooit ervan uitgaat dat de definitieve betekenis van een tekst is gevonden, maar die de waarheid van teksten probeert te benaderen door erover te spreken en daarom steeds ook de interpretatie en overtuiging van anderen serieus neemt.

De ervaring leert namelijk, dat het soms moeilijk en gevaarlijk is om teksten die het bewustzijn van gelovigen bepalen en daarin van zo’n grote relevantie zijn, zonder verdere bemiddeling met elkaar te vergelijken. Aan dit probleem wordt tegemoetgekomen door auteurs van beide tradities te raadplegen die actueel en representatief zijn. Dit moet naar voren komen in hun behoefte aan een interreligieuze dialoog en in hun vragen en interpretaties waar hun theologisch denken door bepaald is en hun teksten van getuigen, alsook in het feit dat zij aanzetten hebben durven geven en ermee bezig gebleven zijn. In deze zin zijn zij serieus te nemen als gesprekspartners in de theologie.

1 In dit onderzoek wordt met ‘Christendom’ het *westers* Christendom bedoeld.

2 Bedoeld wordt de godsdienst van het volk Israël, niet alleen van de stammen Juda en Benjamin.

Daarom wordt in een vergelijkend explorerend 'gesprek' met vier auteurs – uit elke traditie twee³ – door middel van vragen en in hun literatuur⁴ gevonden antwoorden, de problematiek aan de orde gesteld, zoals die in 1.1 geschetst werd. Een methodisch voordeel van een beperkt aantal auteurs, mits zij representatief zijn voor hun traditie, is dat concentratie op een overzichtelijke hoeveelheid teksten beter mogelijk is en de resultaten van het onderzoek eveneens representatief genoemd kunnen worden.

Omdat religie een levend gebeuren is, kunnen juist zij vanuit hun achtergronden verduidelijken wat onder mensen leeft en opkomende vragen bespreekbaar maken, om zo relaties duidelijker te begrijpen; samen met hen kan naar hun bronnen gekeken worden en daarmee hebben zij een helpende en maieutische functie. Het antwoord moet uiteindelijk gezocht worden in de overtuigingen die op teksten berusten, die door de religies zelf als hun normatieve basis worden gezien.

Vanuit deze 'interactie' met de teksten van de auteurs zal getracht worden te komen tot de ontwikkeling van een *gespreksprofiel* dat als grondslag kan dienen voor het alledaagse gesprek tussen gelovige Christenen en Moslims.

Het uitgangspunt voor het beoogde interreligieuze gesprek is, dat het ook door niet-theologen kan worden begrepen en op een elementair niveau gevoerd kan worden.

De achterliggende gedachte en ook de eigen ervaring daarbij is, dat een zeer hoogstaand theologisch argumenteren meestal niet leidt tot het gewenste verstaansniveau. Daarmee wordt de betekenis van strikt theologische vakgesprekken niet ontkend, maar lijkt wel het moment te zijn gekomen waarop de theologie haar dienende functie ook op een andere manier moet activeren. Zij moet een voorzet geven voor de wijze waarop het interreligieuze gesprek 'in het veld' gevoerd kan worden.

Daarom wordt gekozen voor een dialoog aan de hand van de canonieke geschriften, die omgaat met de elementaire betekenis ervan. Het zeer complexe onderzoek van de Bijbel is zeker waardevol, maar komt in dit verband niet expliciet ter sprake. Dit betekent echter niet een afwijzen van historisch-kritisch onderzoek, maar slechts het impliciet opnemen en opnieuw verwerken van de – uitermate ingewikkelde en in de praktijk moeilijk hanteerbare – resultaten van theologisch, theologiehistorisch, exegetisch en godsdienstwetenschappelijk onderzoek; wel worden ze zonedig als randvoorwaarde (voor bijvoorbeeld de falsificatie van uitspraken) gebruikt.

3 Zie par. 1.6.2 en 4.2.

4 Met 'literatuur' wordt bedoeld de teksten en gegevens uit de respectievelijke werken van de auteurs.

In deze methodische aanpak zit ook een *experimentele* kant. Uit ervaring in gesprekken met Moslims is gebleken, dat een theoretisch complexe benadering van geloofsvragen doorgaans niet de wijze is waarop in de Islam een geloofsovertuiging wordt uitgedrukt; in dit soort elementaire zaken spreekt de Moslim als het ware met zijn *hart*, dat wil zeggen vanuit een levenspractische basisovertuiging, waarin op fundamentele vragen met 'ja' of met 'nee' kan worden gereageerd. Dit betekent niet, dat een dialoog op een simplistische wijze gevoerd moet worden; wel kan er gestreefd worden naar eenvoud, helderheid en directheid en reductie van hermeneutische overcomplexiteit die aan de actuele westerse theologie inherent lijkt te zijn.

Daarom zal bij het onderzoek ook de betekenis van symbolen, symbooltaal en symbolische handelingen in beide religies betrokken worden, die in hun concreetheid heenwijzen naar het, ook in de dialoog, moeilijk benoembare Hogere.

Van oorsprong is een *symbool* (Grieks: 'symbolon') een uit twee precies in elkaar passende helften bestaand herkenningsteken, dat gasten en partners bij een verdrag deelden en waarvan de ene helft de bezitter identificeerde bij de eigenaar van de andere helft.⁵

Volgens Tennekes zijn ook in het christendom symbolen en metaforen onmisbaar en kan heel in het algemeen gezegd worden, dat de mens in de religie als het ware zin postuleert op die terreinen van de werkelijkheid, die de grond van zijn bestaan raken, maar zijn begrip te boven gaan.⁶ In dit onderzoek kan duidelijk gemaakt worden hoe een gesprek kan gaan en kan het probleem van de 'vertaling' van hogere theorieën naar het

5 a. Reicke, B./Rost, L. *Bijbels-historisch Woordenboek* V. Utrecht 1970, 141.

b. Thüring, E., s.j., 'Je brood delen – droom of werkelijkheid'. In: *De Heraut* – maandblad voor geloofsverdieping – jaargang 120 nr.1. Nijmegen, januari 1989, 15: In vroeger tijden kon het gebeuren, dat twee mensen die zich met elkaar verbonden voelden, als ze op reis gingen een aarden potje doorbraken, waarna ieder de helft nam: 'Wij horen bij elkaar zoals de twee helften van dit potje.'

c. Brink, H. o.p. *Theologisch Woordenboek*. Roermond/Maaseik 1958, 4449-4450:

In de oudheid pleegde men, tot herkenning van b.v. twee vennoten, een bepaald voorwerp (zoals een muntstuk) doormidden te breken; elke vennoot kreeg een stuk ('tessera'). Wanneer men dan later de twee stukken samenlegde ('sumballein'; vandaar 'symbolon'), kon men daaraan het vennootschap herkennen of bewijzen. Daarvandaan komt het, dat 'symbolon' een herkennings- en onderscheidingsteken, alsmede een teken van eenheid ging betekenen.

d. Hoofdstuk 4 van het bijbelboek Ruth, waar tussen twee mannen afgesproken wordt wie de losser van Ruth zal zijn, vermeldt in vers 7 de woorden: 'Nu was het vroeger in Israël bij lossing en ruiling gebruik dat, wilde men aan enige zaak geldigheid verlenen, de één zijn schoen uittrok en aan de ander gaf. Dit was in Israël de bekrachtiging.'

6 Tennekes, J., *Symbolen en hun boodschap*. Assen 1982, 83.

gespreksniveau plaatsvinden. Een dergelijk op experimentele basis geschetst gespreksprofiel zou kunnen leiden tot een betere verstaanbaarheid in de dialoog met de Islam.

Het zoeken naar elementaire betekenissen van teksten tijdens het onderzoek zou wellicht op een fundamentalisme van de letter kunnen lijken, maar is juist zo niet bedoeld; in een experimentele aanpak hoeft immers niet elk woord te kloppen, maar kan er gewerkt worden met concepten.

Ook zal bij dit experimentele aspect de nadruk komen te liggen op de *normatieve* oorsprong van de godsdiensten. Dit wil niet zeggen dat de historische ontwikkelingen worden verwaarloosd; ook een onderzoeker-zelf staat in een historische ontwikkeling, maar bepaalt daarbij wel de plaats waar hij of zij wil blijven staan; in dit geval is dat daar, waar Islam en Christendom van het eigen Boek zegt: deze teksten zijn onze laatste, onze uiteindelijke norm. Hiermee wordt dus niet een waterdichte onderzoeksmethode gepretendeerd, maar een poging ondernomen die vatbaar is voor verbetering, waarbij niet slechts aandacht is voor de inhoud, maar ook voor de wijze waarop het onderzoek wordt uitgevoerd.

Als leidraad bij het onderzoek zal gebruik gemaakt worden van twee 'parameters', te weten het gegeven dat men '*Godswoorden in Bijbel en Koran*' zou kunnen noemen, en het gegeven '*Abraham*'/'*Ibrahiem*' in Bijbel/Koran: beide tradities spreken over de God van Abraham (Bijbel) c.q. Ibrahiem (Koran).

Hierbij zal het Godsbeeld van de beide tradities voorop staan, van waaruit de vragen naar aanleiding van het beeld dat beide zich van Jezus vormen, gethematiseerd zullen worden: Wat hebben de beide tradities met elkaar te maken, gaat het om dezelfde God, om dezelfde Abraham/Ibrahiem? Praten over dezelfde Abraham/Ibrahiem brengt met zich mee, dat de wederzijdse discussie veel scherper kan worden gevoerd.

Aan de hand van de betekenis van Abraham/Ibrahiem voor Christendom en Islam kan worden aangetoond, dat de vraag naar overeenkomst en verschil in Godsbeelden allesbehalve een bijkomstige vraag is. Daarom zal het onderzoek worden ingeleid met een beknopte analyse van de betekenis van Abraham/Ibrahiem voor het Godsbeeld.

1.5 Onderzoeksvoorwaarden

Uiteraard zijn aan een dergelijk vergelijkend onderzoek enkele voorwaarden verbonden.

1. Allereerst is het nodig, dat de centrale begrippen van het onderzoek dusdanig gepreciseerd worden, dat zij geen verwarring veroorzaken bij

de hantering ervan tijdens het onderzoek.

2. Verder is het noodzakelijk, dat Christenen en Moslims die bij dit onderzoek betrokken worden als in beginsel gelijkwaardige gesprekspartners worden beschouwd.
3. Ook wordt ervan uitgegaan, dat Christenen en Moslims in dit onderzoek de *parameters* van het onderzoek – het Abraham/Ibrahiem-gegeven en de Godswoorden in elkaars Boek – als relevante gegevens aanvaarden.

1.6 Uitwerking van de onderzoeksvoorwaarden

1.6.1 Omschrijving van centrale begrippen van het onderzoek volgend uit de probleemstelling

Uit de in 1.1 genoemde probleemstelling komen de volgende begrippen in aanmerking voor een nadere omschrijving:

*** De begrippen ‘Moslim’ en ‘Islam’**

Letterlijk genomen is een ‘Moslim’ iemand die zich aan God overgeeft⁷, maar in de Moslim-wereld zal er niemand zijn, die dat tenvolle van zichzelf kan zeggen; wél kan dat gezegd worden van iemands *wil* zich aan God over te geven en zich op Zijn wil te oriënteren. Het geloof van deze Moslims tezamen – het overgegeven zijn aan God in de geest van de Koran – is de betekenis van het woord ‘Islam’, en de gebedshouding van de Moslim is daarvan een symbool; dit geloof wordt beleden en beleefd vanuit de woorden in het eigen Boek, de belijdenis, de leer, het rituele gebed in de moskee dan wel het persoonlijke gebed elders, de bijdrage aan de behoeftigen, het vasten en de pelgrimage naar Mekka.

*** De begrippen ‘Christen’ en ‘Christendom’**

De term ‘Christen’ is al uit het Nieuwe Testament bekend (Handelingen 11:26). Globaal omschreven is ook een Christen iemand die in God gelooft, maar die op zijn levensweg zich oriënteert op Jezus Christus, als ‘Woord van God’ heenwijzend naar God. Ook hier geldt evenwel, dat niemand dit van zichzelf kan zeggen, wel van zijn *wil* daartoe.

Als optimale omschrijving voor het begrip ‘Christen’ zal daarom gebruikt worden ‘iemand die in God gelooft en in zijn geloof zich oriënteren *wil* op de betekenis van Jezus Christus en hem als ‘Woord van God’ aanvaardt; dit geloof wordt veelal beleden en beleefd vanuit de symbolen Woord, Schrift (Bijbel), geloofsbelijdenis, de leer van en het

7 De Moslim een ‘Mohammedaan’ of de Islam ‘Mohammedanisme’ noemen is in strijd met de overtuiging van de Moslim, dat hij niet de volgeling is van een *mens* – ook al is het Mohammed –, maar iemand die zich aan *God* overgeeft/toevertrouwt.

toebehoren tot een kerk. Ondanks de verschillende betekenissen en waarden, die binnen de verschillende groeperingen gegeven worden aan leer en leven, worden de respectievelijke Christenen tezamen tot het Christendom gerekend.

* Het begrip 'Godswoorden in Koran en Bijbel'.

Formeel zijn Godswoorden woorden die met God in verband gebracht worden of, meer specifiek geredeneerd, woorden die als van God komend worden verstaan.

Van de Islam is bekend, dat deze de integraliteit en integriteit van het openbaringsgebeuren onderstreept, en de Koran *in zijn totaliteit* beschouwt als het ongeschapen Woord van God – de vertolking van het hemels oermodel⁸, dat van eeuwigheid bij God is.

De Koran is een *enkelvoudig* boek, waarin de profeet Mohammed de aangesproken persoon is. Zoals de Koran zegt worden hem door de engel Gabriël (Djibril) woorden namens God overgebracht met de opdracht die door te geven aan de mensen.

Deze Koranwoorden worden in de Islam gescheiden van de woorden die *naar aanleiding van* de Koranwoorden geschreven zijn:

- a. de *soenna*⁹ (meervoud soenan), d.i. de Traditie, het geheel van verordeningen, rechten, gewoonten en gebruiken, waarbij evenwel onderscheid gemaakt wordt tussen *sunnat-alawwalien* en *sunnat Allah* enerzijds die in de Koran voorkomen in het eerste deel van de openbaringen (Mekkaanse periode), waarin de boodschap van God refereert aan Zijn bestraffing van vroegere generaties die niet naar de profeten hebben geluisterd; en anderzijds de soenna van Mohammed, zijn handelingen, gebruiken en adviezen, vaak in verhaalvorm (*hadieth*)¹⁰;
- b. de *sharia*, 'de weg naar de bron', 'het pad voor de gelovige om te volgen' – voorschriften, in de Encyclopaedia onderverdeeld in twee hoofdgroepen:

8 Wessels, A., *De Koran verstaan*. Kampen 1986, 144.

9 *The Encyclopaedia of Islam*, VIII. Leiden 1995, 555-557.

10 Een bijzondere *hadieth* is de *hadieth Qudsi* (heilige traditie), die woorden van God bevat, gesproken door God, maar die verschilt van de Koran die geopenbaard werd door bemiddeling van Gabriël; de *hadith Qudsi* hoeft niet noodzakelijk te komen door Gabriël, maar kan gekomen zijn door inspiratie of in een droom. De woorden zijn niet Gods letterlijke woorden, maar geven de betekenis ervan weer. *Encyclopaedia of Islam*, III. Leiden 1971, 28.

Deze *hadieth*-woorden zijn niet in de Koran opgenomen en worden in dit onderzoek daarom buiten beschouwing gelaten.

Hetzelfde geldt voor woorden in apocriefe boeken, die van Jezus Christus afkomstig zouden zijn, maar niet in de Evangelien werden opgenomen.

1. voorschriften verbonden aan het dienen van God, en
2. voorschriften van juridische en politieke aard.¹¹

Omdat de Koran door de Moslims in zijn totaliteit als het Woord van God beschouwd wordt, zullen de teksten waaruit dat Boek bestaat als zodanig geanalyseerd worden.

In het Christendom wordt de uitdrukking 'Godswoorden in de Bijbel' op meer dan één manier opgevat.

Aan het zoeken ernaar liggen drie redenen ten grondslag:

1. Anders dan de Koran is de Bijbel met al haar (joodse en specifiek christelijke) onderdelen een ingewikkeld geheel. In de Bijbel zijn zowel ontwikkelingen te vinden (bijvoorbeeld in het beeld van en de ervaringen met God) alsook tegenspraken – een neerslag van zeer uiteenlopende manieren van denken en spreken. Daarom is het om methodische redenen goed, een *concentrerend* element, dichter naar het centrum komend, te vinden.
2. Weliswaar is duidelijk, dat voor de christelijke traditie – retrospectief gezien – de Bijbel *als geheel* Gods woord moet worden genoemd. Dat neemt niet weg, dat in vele teksten (boeken, brieven, evangeliën) aan bepaalde uitspraken een aparte autoriteit wordt toegekend. Dat zijn de woorden die expliciet als woorden van God of van Jezus worden gepresenteerd ('Zo spreekt de HERE...', of 'Maar *ik* zeg u ...', te vergelijken met het in de Koran steeds weerkerende 'Zeg:...'). Uiteraard kan deze wijze van formuleren als een 'genre littéraire' worden bekeken en hoeft dus niet per se een bijzonder theologisch signaal te zijn. Dat neemt niet weg, dat een dergelijke tekst zelf de lezers in het bijzonder met deze 'woorden van God' lijkt te willen confronteren. Dit pragmatisch aspect – wat wil de tekst, wat wil de afzender bij de lezer bereiken – kan voor het niveau van de bedoelde dialoog van bijzondere relevantie zijn als sturend element: volgens de perceptie van de lezer heeft dit met God te maken.
3. Als gevolg van het voorgaande wordt om heuristische en pragmatische redenen voor dit type woorden gekozen. Zij maken het voor de gelovigen mogelijk zich beter op de ingewikkelde thematiek te concentreren en deze bruikbaar te maken voor de alledaagse dialoog die door de theologie moet worden voorbereid.

Samenvattend kan worden gezegd, dat de concentratie op 'Godswoorden' een heuristische betekenis heeft.

Om genoemde reden is in dit onderzoek voor het bestuderen van

¹¹ *The Encyclopaedia of Islam* VIII. Leiden 1995, 320, 321.

het 'Woord van God' gekozen voor die passages in de Bijbel, waar woorden van God worden *aangehaald*, Godswoorden waar 'aanhangstekens' bij geplaatst zouden kunnen worden, waardoor ook de Bijbel aan deze uitspraken kennelijk grote autoriteit toekent. Volgens het gebruikte 'genre littéraire' zijn dit de woorden, waarmee God zich in de Bijbel – veelal door een engel of een profeet of door Jezus Christus in diens directe uitspraken – openbaart aan mensen, woorden die tot reageren uitnodigen en als zodanig dan ook als uitgangs- en referentiepunt voor nadere vraagstelling kunnen worden aangemerkt; dit ter onderscheiding van de Bijbel in zijn geheel die 'Woord Gods' moet worden genoemd en van woorden in de Bijbel waarmee niet op een expliciet informatieve manier een Godsopenbaring naar voren wordt gebracht, maar waarmee – letterlijk – mensen spreken over God of tot God.

Openbaring is een ontmoetingsgebeuren. In een ontmoeting zijn altijd twee partijen betrokken en moet de toenadering van twee kanten komen. Het initiatief komt hier echter van één kant, van God alleen, maar wordt pas tot stand gebracht, als de mens van zijn kant op de openbaring ingaat.¹²

Zo beschouwd is het woord van de mens in de Bijbel een reactie op het openbaringswoord van God en is er in de Bijbel dus sprake van 'Woorden' en 'woorden'. Woorden van God worden soms direct genoemd, *aangehaald*, soms worden zij als uitdrukking gehanteerd of gebruikt in verhaalvorm.

Het is dus duidelijk, dat de term 'Woord van God' in de christelijke traditie meerdere betekenissen kan hebben. In dit onderzoek wordt daarmee rekening gehouden. Als Jezus als zodanig 'Woord van God' kan worden genoemd, alsook de Bijbel in zijn geheel, en als zelfs schepping en geschiedenis soms tot 'Woord van God' kunnen worden, dan moet met deze totale betekenis steeds rekening worden gehouden.

Niettemin wordt in dit onderzoek, terwille van methodische hanteerbaarheid, een striktere weg begaan. Als 'Woord van God' worden hier uitspraken verstaan die volgens de bijbelse tekst zelf expliciet en op een duidelijk geprofileerde manier 'Woord van God' worden genoemd.

Daarmee zijn de resultaten van historisch-kritisch onderzoek niet ontkend, maar wordt rekening gehouden met een precisering van de term die een religieuze en theologische beschouwing serieus moet nemen. Dit besluit is dus in eerste instantie van methodische en niet van inhoudelijk-theologische relevantie.

12 Berkhof, H., *Christelijk geloof*. Nijkerk 60-61.

Anders dan voor de Moslims – die de gehele Koraninhoud als het ware tussen twee aanhalingstekens kunnen plaatsen – lijkt het Woord van God voor de Christenen, zeker om goede theologische redenen, moeilijk grijpbaar, tenzij het als een directe boodschap wordt gebracht; in dat geval heeft het een bijzonder informatief karakter gekregen. Dit gebeurt ook wanneer Jezus Christus spreekt. Hij doet dit in naam van God en wordt daarom 'Woord van God' genoemd, zowel in de Islam als in het Christendom; voor de bevordering van het 'gesprek' met de Moslim- en Christenauteurs is dit een belangrijk gemeenschappelijk gegeven.

1.6.2 Motivering van de keuze voor het begrip 'Woord van God'

De voorkeur voor de in 1.6.1 gegeven omschrijving van het begrip 'Woord van God' vindt zijn achtergrond in het daarin genoemde kenmerk van de Bijbel als een verzameling van boeken.

Door het grote aantal geschriften in de Bijbel is er een veelheid van teksten ontstaan, die soms door onderlinge verschillen in de loop der eeuwen vragen hebben opgeroepen betreffende enerzijds hun betrouwbaarheid en anderzijds hun uitleg.

Zo werd in de achttiende eeuw de vraag gesteld naar verschillen tussen de leer van Jezus en die van de apostelen.¹³

Met kritische onderzoeksmethoden zijn bijbelteksten onderzocht op hun historische juistheid en daartoe geanalyseerd met betrekking tot hun oorsprong en wording, hun vorm en inhoud en hun situationele en sociale achtergrond – de 'Sitz im Leben' – alsook op de intentie van de schrijver.

De criteria die bij deze onderzoeken gesteld werden betroffen dus veelal de wijze waarop de schrijver datgene wat hij te melden had weergaf, de doelen, de polemische, sociale of algemeen-culturele inbedding.

Als 'Woord Gods' in brede zin moet de *gehele* bijbelse boodschap worden gezien. Gods waarheid is uiteindelijk 'gebeuren' en 'proces'; zij wordt beschreven, bezongen, bejubeld. Vandaar is het begrijpelijk, dat slechts een klein gedeelte van al het geschrevene in de Bijbel wordt gevormd door woorden die het 'Woord van God' op een expliciete en directe manier als informatieve boodschap van God brengen.

Deze boodschappen zijn kort, duidelijk, rechtstreeks en relevant en getuigen van gezag. Niet de theologische interpretatie heeft ze zo gemaakt, maar ze vallen vaak samen met of spitsen zich toe op een actuele situatie en niet zelden hebben zij een schokeffect.¹⁴ Met deze constatering wordt niet gezegd, dat alle uitspraken, die in dit onderzoek onder het

13 De Jonge, M. in Klijn, A.F.J. (red.), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*. Kampen 1986, 73.

14 Het criterium van het 'schokeffect' wordt door Schillebeeckx als geldig beschouwd voor de historische betrouwbaarheid van Schriftgegevens.

begrip 'Woord van God' of 'Godswoord' gerekend worden daarmee automatisch onder het criterium 'historische betrouwbaarheid en/of juistheid' vallen. Ook het weergeven in de Bijbel van Godsopenbaringen blijft mensenwerk en daarmee onderhevig aan culturele, historische en andere invloeden. Teksten zelf spelen vaak met niveauverschil in autoriteit, iets waarover niet gemakkelijk een theorie is op te stellen. En het is ook niet zelden, dat gesproken kan worden van een 'sturing van de lezer door de tekst zelf', waarbij de lezer zich kan afvragen wat de schrijver wil bereiken in deze vorm en of God hier misschien zo nabij is, dat een mens wel *mòet* luisteren.

De normativiteit die hier aan de dag treedt en die doorgaans te onderscheiden is in canonische en tekst-inherente normativiteit, beide een rol spelend in de Bijbel, getuigt hier van een normativiteit inherent aan de tekst.

Het is op basis van heuristische overwegingen, dat uit de verzameling Bijbelboeken aangehaalde woorden van God geselecteerd worden, zoals zij in het Oude Testament overkomen via engelen en profeten en in het Nieuwe Testament bovendien via Jezus Christus; dit ter bestudering van en ter vergelijking met *Koranwoorden*, overgebracht door de engel Gabriël aan de profeet Mohammed.

Bij dit vergelijken zal steeds in acht genomen moeten worden, dat het geschrevene in de Bijbel vele eeuwen omspant, terwijl de boodschap, zoals deze in de Koran is opgetekend, in enkele tientallen jaren na de dood van de profeet zijn definitieve vorm gekregen heeft – een tijdsbestek dat de kans op complicaties aanmerkelijk verkleint. Ook is deze boodschap slechts door één persoon in ontvangst genomen.

1.6.3 Wederzijdse erkenning en respect als onderzoeksvoorwaarde – beginsel van wederkerigheid

Met betrekking tot de beide bronnen – Bijbel en Koran – moet gezegd worden, dat algemeen bekend is, dat bij beide religies meer dan eens twijfel heeft bestaan aan het goddelijk karakter van woorden in elkaars boek. In de Islam wordt vaak gesproken van 'vervalsingen' van de Schrift door schriftbezitters¹⁵, en in het Christendom is vaak meer betwijfeld dan bevestigd, dat Mohammed Gods profeet is en dat de woorden in de Koran door God via de engel Gabriël neergezonden zijn.¹⁶

15 Soera 2:75, "Begeren jullie dan dat zij geloof aan jullie hechten? En dat terwijl er onder hen een groep is die Gods woord gehoord had. Toen verdraaiden zij het, nadat zij het begrepen hadden en terwijl zij beter wisten."

Soera 3:78, "En onder hen is er een groep die hun tongen verdraaien bij [het voorlezen van] het boek, zodat jullie zullen denken dat het uit het boek is, terwijl het niet uit het boek is."

Toch is met name dit laatste juist de basis van het islamitische geloof en zal dit gegeven bij een vergelijkend onderzoek daarom als uitgangspunt genomen moeten worden. Bovendien gaat de Islam er van uit, dat God in de pre-islamitische tijd zich met zijn Woorden evenzeer aan de Joden geopenbaard heeft.

Wil men tot een werkelijke vergelijking komen, dan vooronderstelt dit dat men de boeken, op zichzelf staand en in relatie tot elkaar, als uitgangspunt erkent en door onderzoek er achter probeert te komen, waar de overeenkomsten en verschillen van afkomstig zijn. Dit sluit ook in, dat Openbaring als een mogelijk principe in het bestaan van een religieuze traditie in aanmerking genomen dient te worden.

Op deze wijze moet het mogelijk zijn om, zonder afwijzing van elkaars Boeken en zonder dat het heilige in elkaars Boeken wordt geschaad, verschillen in de respectievelijke Boeken te bespreken. Respectvolle analyse van en positieve betrokkenheid bij andere godsdiensten zou objectief verkregen inzichten kunnen opleveren, die men zelf niet heeft vermoed.

1.6.4 Wederzijds respect als onderzoeksvoorwaarde bij de benaming van de Allerhoogste

Eveneens zal de mogelijkheid aanvaard moeten worden dat, ook al zou aangetoond worden dat, met de aanduiding van de Allerhoogste, Moslims en Christenen over hetzelfde Geheim spreken, zij Hem toch op hun eigen wijze met 'Allah' of 'God' benoemen. Dezelfde naam dan wel verschil in naam kan geen bezwaar vormen en wordt in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten.¹⁷

Respect voor religieuze betrokkenheid, het zoeken naar waarheid, naar historische ontwikkelingen en naar Hem die door beide als de Ene is beleden, betekent respect voor de gezamenlijke wortels: subjectief in het geloof en objectief in de theologie.

1.7 Opzet van het onderzoek

1.7.1 Inleiding

Nu de onderzoeksvoorwaarden zijn uitgewerkt, kan met de opzet van het

16 Vgl. Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 76-81, 132-138.

17 De facto spreekt ieder op eigen manier over God. Wanneer het verschil onderstreept moet worden, zal de benaming in de taal waarin deze geschreven is gehanteerd worden.

onderzoek begonnen worden.

Bij deze opzet zal het in 1.1 gestelde probleem van convergentie en divergentie betreffende het Godsbeeld en Jezusbeeld van achtergrondinformatie worden voorzien en omgevormd worden tot een vraag zoals Moslims die aan Christenen stellen en die door een Christen zo goed mogelijk beantwoord zal moeten worden.

1.7.2 Literatuuronderzoek

Bij de uitwerking van de vraagstelling zal, zoals vermeld, gebruik gemaakt worden van literatuurgegevens van een aantal auteurs.

In de loop der eeuwen is veel geschreven over de relatie tussen Christendom en Islam, zowel door Moslims als door Christenen en zowel op het gebied van het belijden als van het beleven. Er moet dus een keuze worden gemaakt en voor deze keuze moeten criteria gesteld worden.

Bij het selecteren van auteurs werd getracht personen te vinden die in hun behoefte aan deze interreligieuze dialoog als representatief voor hun geloofsgroep beschouwd kunnen worden en die min of meer als tijdgenoten in aanmerking komen, of van wie de wetenschappelijke reputatie zo groot is en de literatuur nog zo actueel, dat deze nog alle mogelijkheden biedt voor een dialoog in deze tijd. Daarbij werd tevens gezocht naar schrijvers die theoloog zijn en vanuit een *positieve* betrokkenheid de andere religie benaderen.

Deze auteurs kunnen informatie verschaffen terzake van de vragen die zich bij de bestudering van het onderwerp voordoen en die een opening kunnen geven naar nieuwe onderzoeksterreinen. Met hen wordt daarom 'in gesprek' gegaan; voor het onderzoek relevante vragen zullen daarbij aan hen worden voorgelegd waarop, naar verwacht wordt, antwoorden te vinden zijn in de teksten van hun literatuur.

Deze wijze van onderzoek wordt gemotiveerd vanuit de overweging, dat godsdienst een levend gebeuren is: mensen manifesteren zich in hun gedachten en spreken zich uit. Het is belangrijk om naar zulke stemmen te luisteren en door middel van gerichte vragen antwoorden te vinden.

Op grond van deze motieven werden vier auteurs geselecteerd, van elke religie twee, die zich ook onderling nog onderscheiden.

Zo bestaat het tweetal Christen-auteurs uit een katholiek – Hans Küng – en een protestants schrijver – Anton Wessels.

De twee Moslim-auteurs onderscheiden zich van elkaar door de *tijd* waarin zij geleefd en geschreven hebben:

Hasan Askari is een hedendaags schrijver, terwijl Sayyid Ahmad Khan in de vorige eeuw leefde, maar zich toen reeds dusdanig onderscheidde door een nieuw soort Koran-exegese¹⁸ én door intensieve bestu-

dering van het Boek van de Christenen, dat zijn literatuur, mede door zijn positieve instelling ten opzichte van de andere religie, nog steeds actueel is en daarom benut kan worden voor dit onderzoek. De vier auteurs zullen in het volgende hoofdstuk nader geïntroduceerd worden.

De vragen die ter voorlegging aan de auteurs ontwikkeld worden en waarvan verwacht wordt, dat de antwoorden in hun teksten voldoende duidelijk terug te vinden zijn, dienen zodanig te worden opgesteld, dat de onderzoeksresultaten zowel de bedoeling van de auteurs alsook die van het Boek, waarnaar zij verwijzen, weergeven.

Teksten die in een niet-nederlandse taal geschreven werden, zijn zij bij het aanhalen in het Nederlands vertaald.

Bij het beschrijven van het onderzoek is zoveel mogelijk de nieuwste spelling aangehouden; een uitzondering is gemaakt voor de geloofsgroepen, hun religies en hun heilige bronnen; deze beginnen met een hoofdletter.

Als uitgangspunten voor de onderzoeksvragen zullen enkele *hypothesen* opgesteld worden, die het stellen van deze vragen in het kader van de doelstelling moeten rechtvaardigen. Pas als deze hypothesen, na uitgewerkt te zijn, aangenomen worden, kunnen de onderzoeksvragen aan de auteurs worden voorgelegd.

De gevonden antwoorden op de vragen zullen dan getoetst worden aan Gods Woord(en) in Bijbel en Koran en uiteindelijk mee moeten werken aan de beantwoording van de vraagstelling, die uit de probleemstelling is voortgekomen.

Hoewel voor godsdienst als een levend gebeuren een dergelijke procedure nogal omslachtig lijkt, wordt deze procedure toch als een noodzaak gezien. Evenals voor andere wetenschappen is het ook voor vergelijkend godsdienstfilosofisch/theologisch onderzoek van belang, dat bij het bespreken van de desbetreffende onderwerpen recht gedaan wordt aan de eisen ten aanzien van het wetenschappelijk onderzoek en van de religieuze werkelijkheid.

1.7.3 Uitwerking van de Probleemstelling tot Vraagstelling

De in 1.1 genoemde spanning tussen enerzijds een zekere convergentie bij Moslims en Christenen inzake hun Godsbeeld en anderzijds een

18 Jomier, J., 'Koraninterpretaties'. In: Waardenburg, J. (red.), *Islam – norm, ideaal en werkelijkheid*. Houten 1994, 278.

divergentie met betrekking tot het beeld dat elke groep heeft omtrent Jezus Christus en de trinitarische Godsgedachte, volgens beide gebaseerd op het 'Boek' van de eigen religie, vormt de probleemstelling die uit die paragraaf meegenomen wordt en hier omgewerkt zal worden tot een vraagstelling.

Zoals aangegeven werd dit probleem duidelijk door mondelinge reacties die tijdens een verblijf in een islamitisch land naar voren kwamen betreffende het belangrijkste verschil tussen Islam en Christendom, namelijk de door het Christendom erkende en door de Islam ontkende goddelijke Drie-eenheid en de goddelijke status daarin van Jezus, die nooit precies kon worden beschreven. Een ander verschil betreft de vraag, of Jezus al dan niet aan het kruis gestorven is.

Deze mondelinge reacties, die overeenkomst vertonen met wat Moh. M. Hamidullah verwoordt¹⁹, kunnen in verband gebracht worden met de dood van Jezus. De door het Christendom aan Jezus toegekende goddelijke status roept bij de Islam dan vragen op over het vermeende vermogen van de mensheid om iemand, die door deze goddelijke status zelf als God werd beschouwd, te doden ('Goede Vrijdag'), waarbij meteen nog de vraag gesteld wordt of, ondanks deze 'Godsmoord', de wereld zonder levende God zou kunnen blijven voortbestaan. Door thematisering van de zojuist genoemde grondvragen zal ook een antwoord gevonden moeten worden op de vraagstelling die de aanleiding vormde van dit vergelijkend onderzoek en die nu vanuit islamitisch perspectief als volgt geformuleerd wordt:

*Indien Jezus Christus, in overeenstemming met zijn door de Christenen beleden goddelijke status, als God wordt beschouwd en deze Jezus op Golgotha door mensenhand gekruisigd is en stierf, is dan de conclusie a. dat op Golgotha de mens zijn God gedood heeft en b. dat gedurende de tijd, dat Jezus in het graf gelegen heeft, de wereld heeft voortbestaan zonder God?*²⁰

Het feit dat Christenen – gezien hun geloof in de Drie-eenheid van God en de twee naturen van Christus – deze conclusie zeker nooit zouden trekken, doet op dit moment niet ter zake. Het gaat hier om de vraag-

19 Hamidullah, M.M., 'Verse et Contraverse' – *Les Musulmans*, Paris 1971, 52: "A mon avis, il ne faut pas parler de synonymes catholiques et chrétiens, quand il y a divergence sur un sujet de discussion, tel que le monothéisme. La théorie des deux natures en Jésus fait que Jésus devient non pas Dieu complet, mais a moitié Dieu, chose gênante. Les monothélites, par exemple, pensent que l'univers peut exister même quand Dieu est mort pour trois jours."

20 Soortgelijke vragen zijn die van Sayyid Ibn Amir (7e eeuw) aan patriarch Johannes I en van Ibn Hazm (11e eeuw) in zijn werk over godsdiensten, ketterijen en secten.

stelling die vanuit *islamitisch* perspectief is geformuleerd en waarvan de impuls dus ook islamitisch van aard is, ook al roept deze bij Christenen die zich beroepen op het feit, dat in Jezus én een goddelijke én een menselijke natuur verenigd zijn, uiteraard genuanceerde reacties op. Christenen zullen toegeven, dat in de dood van Jezus God onmiddellijk met de dood geconfronteerd is, maar er tegelijk op wijzen, dat de goddelijke natuur van Jezus Christus uiteraard op geen enkele manier door de dood kan worden overwonnen.

Niettemin raakt deze vraag bij de Christenen een belangrijke geloofs-overtuiging. Hun opvatting over verlossing en heil, die sterk door de theorieën van Anselmus van Canterbury bepaald is (zie hoofdstuk 8) lijkt niet slechts te veronderstellen maar zelfs als noodzaak te vereisen, dat aan het kruis een offer gebracht is, dat de naam 'goddelijk' verdient.

1.7.4 Motivering van de Vraagstelling

Deze islamitische vraagstelling kan als focus voor dit onderzoek dienen en heeft als achtergrond enerzijds de koranwoorden die de Christenen oproepen niet van een Drie-eenheid te spreken²¹, en anderzijds de koranwoorden die de kruisiging en dood van Jezus Christus ontkennen.²²

Het onderzoeken van deze koranwoorden zal een onderdeel vormen van het onderzoek waar de vraagstelling betrekking op heeft, en gebeurt aan de hand van antwoorden op vragen aan Christen- en Moslim-auteurs. De uitgangspunten voor de vragen worden gevormd door de hypothesen in de volgende paragraaf.

1.7.5 Opstelling van de hypothesen

Hypothesen zijn onmisbaar bij het opzetten van een onderzoek.

Hun uitkomst moet de basis vormen voor een verantwoord onderzoek. Als basis vormt deze uitkomst een *constante* die in het gehele onderzoek als onafhankelijk punt geldig moet zijn en waaraan uit het onderzoek voortvloeiende variabelen getoetst kunnen worden.

21 Soera 4:171, 'Mensen van het boek! Gaat niet te ver in jullie godsdienst en zegt over God alleen maar de waarheid. De masieh Isa, de zoon van Marjam, is Gods gezant en Zijn woord dat Hij richtte tot Marjam en een geest bij Hem vandaan. Geloofd dan in God en Zijn gezanten en zegt niet: "Drie". Houdt daarmee op, het is beter voor jullie. Immers, God is één god. Geprezen zij Hij! Dat Hij een kind zou hebben! Van Hem is wat er in de hemelen en wat er op de aarde is. God is goed genoeg als voogd.'

22 Soera 4:157-158, '...en wegens hun zeggen: "Wij hebben de masieh Isa, de zoon van Marjam, Gods gezant gedood". Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd, maar het werd hun gesuggereerd. Zij die het daarover oneens zijn verkeren erover in twijfel. Zij hebben er behalve het afgaan op vermoedens geen kennis van; zij hebben hem vast en zeker niet gedood. Echter, God heeft hem tot Zich omhooggebracht. God is machtig en wijs.'

Ook hier zullen de hypothesen dienen als een instrument dat gehanteerd wordt bij het verkrijgen van een vast uitgangspunt – tevens invalshoek – voor een ‘gesprek’ met de vier te raadplegen auteurs.

In dit onderzoek worden zij opgesteld vanuit een spanningsveld tussen een zekere convergentie in de religies enerzijds en een divergentie anderzijds, met het doel om, vanuit punten van convergentie, divergenties te bespreken, waarbij hypothesen perspectief kunnen bieden. In die geest zullen zij dan ook worden opgesteld.

Als punt van een zekere overeenkomst werd reeds het *Godsbeeld* van Christenen en Moslims genoemd.

Vanuit Bijbel en Koran zou daar wellicht nog een aspect aan toegevoegd kunnen worden, namelijk de figuur Abraham c.q. Ibrahiem – in beide Boeken genoemd als voorvader –, mits aangenomen zou kunnen worden, dat deze twee namen dezelfde figuur betreffen.

In dat geval zouden dan eveneens hypothesen kunnen volgen ten aanzien van de God van Abraham/Ibrahiem.

Voor het vergelijkend onderzoek dienen daarom de volgende hypothesen als uitgangspunten:

1. Als aangenomen kan worden, dat Moslims en Christenen met de in de Koran genoemde Ibrahiem en de in de Bijbel genoemde Abraham dezelfde figuur bedoelen, kan ook de door hen aanbeden God van Ibrahiem/Abraham als dezelfde God worden beschouwd.
2. Als de in de Koran genoemde God van Ibrahiem en de in de Bijbel genoemde God van Abraham als dezelfde God kan worden beschouwd, kunnen ook de Godswoorden in hun respectievelijke Boeken met dezelfde God in verband gebracht worden.
3. Als de Godswoorden in Bijbel en Koran met dezelfde God in verband gebracht kunnen worden, kunnen zij als openbaringswoorden in logisch opzicht wel verschillen, maar niet zodanig, dat zij met elkaar in tegenspraak zijn.
4. Als woorden, waarmee de God van Moslims en Christenen zichzelf openbaart, met elkaar in tegenspraak lijken te zijn, moeten hun Boeken, waarin deze zelfopenbaringen weergegeven zijn – Koran en Bijbel – in hun respectievelijke context een sleutel kunnen aanreiken die een opening biedt voor probleemoplossend onderzoek.
5. Indien evenwel niet of nauwelijks aangenomen kan worden, dat met de in de Koran genoemde voorvader ‘Ibrahiem’ dezelfde figuur aangeduid wordt als de in de Bijbel genoemde voorvader ‘Abraham’, dan moet de vraag naar de gemeenschappelijke God onafhankelijk daarvan gesteld kunnen worden met verschillende opvattingen over de figuur ‘Ibrahiem’ c.q. ‘Abraham’. Als daarbij naar bronnen gezocht moet

worden, die meer duidelijkheid geven over een gemeenschappelijkheid van de God van Moslims en Christenen, dan zal dit moeten kunnen blijken uit een eenheid van openbaringswoorden van de God van de Moslims en die van de Christenen. Deze zullen dan gezocht moeten worden in hun respectievelijke Boeken, de Koran en de Bijbel.

In dat geval kan worden aangenomen, dat zij met dezelfde God in verband zijn te brengen en dat het opgetreden verschil als zojuist genoemd alleen de figuur Ibrahiem/Abraham betreft; en aangezien de overeenkomst in Godswoorden van groter belang wordt geacht dan het verschil betreffende de figuur Ibrahiem/Abraham, kan het onderzoek dan worden voortgezet.

1.7.6 Indeling van de hoofdstukken

Het vergelijkend onderzoek, ingedeeld in hoofdstukken, omvat het volgende programma:

Nadat uit hoofdstuk 1 de achtergronden van het onderzoek zijn belicht, zal in hoofdstuk 2 de eerste hypothese worden uitgewerkt.

Om een beeld te krijgen van 'Abraham' respectievelijk 'Ibrahiem' zullen uit Bijbel en Koran teksten aangehaald worden, die Abraham/Ibrahiem betreffen; deze aanhalingen beogen overigens slechts de *relatie* tussen de beide figuren, zonder dit met exegetische bedoelingen te verbinden.

Wanneer voldoende duidelijk is geworden, dat in beide Boeken op dezelfde figuur geduid wordt, kan hypothese 1 aangenomen worden; daarmee worden de hypothesen 2 en 3 bevestigd en kan hypothese 5 vervallen, waarna alleen hypothese 4 gehandhaafd blijft.

Het onderzoek hiernaar vangt aan in hoofdstuk 3. Op grond van de doelstelling, dat verschillen bestudeerd zullen worden *vanuit de overeenkomsten*, komen allereerst deze overeenkomsten – met name het Godsbeeld van Moslims en Christenen – in grote lijnen ter sprake.

Vervolgens worden van hieruit de belangrijkste verschillen genoemd; deze betreffen voornamelijk het beeld dat Moslims en Christenen van Jezus Christus hebben.

Vanuit de overtuiging dat de God van Moslims en Christenen alles en allen transcendeert – dus ook de schijnbaar onoverkomelijke verschillenpunten tussen de beide religies, wordt het onderzoek naar deze verschillenpunten begonnen; hierbij worden twee Moslim- en twee Christenauteurs betrokken, door gebruikmaking van hun literaire teksten; in dit hoofdstuk wordt, aan de hand van een aantal introducerende vragen, kennis met hen gemaakt.

Daarna volgt vanaf hoofdstuk 4 een diepergaand 'gesprek' met hen, betrekking hebbende op het beeld van Moslims en Christenen omtrent Jezus Christus. Dit gebeurt aan de hand van de vraag, wat de auteurs verstaan onder het begrip 'Jezus Christus – Woord en Geest van God', gevolgd door de vraag in hoofdstuk 5, wat zij onder de uitdrukking 'Jezus Christus – de door God beminde Zoon' verstaan.

In hoofdstuk 6 wordt vervolgens nagegaan, hoe uit het voorgaande de gedachte van de goddelijke Drie-eenheid/Triniteit zich heeft kunnen ontwikkelen.

Hoofdstuk 7 bespreekt de daarop betrekking hebbende kerkelijke besluiten, in het verleden genomen, die nog steeds van kracht zijn en een rol meespelen.

Omdat als achtergrond van de christologische strijd de 'vraag naar ons behoud' genoemd wordt, komt deze vraag aan de orde in de hoofdstukken 8 en 9. In hoofdstuk 8 wordt de verzoeningstheorie van Anselmus van Canterbury in zijn boek 'Cur Deus homo' besproken, in hoofdstuk 9 de (prot.) 'Heidelbergse Catechismus' en de 'Katechismus van de Katholieke Kerk', die met Anselmus' verzoeningstheorie raakvlakken vertonen.

In hoofdstuk 10 komt de vraag omtrent het gebeuren met Jezus op Golgotha ter sprake. Teksten wijzen in een richting, waarin het Messias-aspect van Jezus in een ander licht komt te staan.

Relevant wordt vervolgens de vraag naar de zin van Jezus' sterven. Deze vraag wordt in hoofdstuk 11 besproken.

De vraag blijft dan over, met welk doel Jezus in feite in deze wereld gekomen is. Literatuurgegevens hierover worden in hoofdstuk 12 getoetst aan Jezus' woorden in het Evangelie over dit doel.

Gezien de afloop van Jezus' levenswerk op aarde ontstaat de vraag, in hoeverre het gebeurde met hem van invloed is geweest op de boodschap die de wereld is ingegaan. Dit wordt besproken in hoofdstuk 13.

In hoofdstuk 14 volgen tenslotte Samenvatting en Eindconclusies.

Uitwerking van de hypothesen – Ibrahiem/Abraham in Koran/Bijbel

2.1 Inleiding

Ten behoeve van de voortgang van het onderzoek zal in dit hoofdstuk allereerst moeten worden nagegaan, of de Ibrahiem-figuur in de Koran en de Abraham-figuur in de Bijbel dezelfde persoon betreffen. Pas wanneer dat bevestigd is kan ervan worden uitgegaan, dat ook de God van Ibrahiem/Abraham dezelfde is en kunnen Zijn woorden in Koran en Bijbel dienen als toetssteen voor de teksten van de te raadplegen auteurs.

Daarom zal nu de eerste hypothese uitgewerkt worden. Dit gebeurt aan de hand van een drietal vragen, die hieronder worden genoemd.

Allereerst zal worden onderzocht, welke betekenis de bijbelse figuur 'Abraham' voor Christenen heeft op grond van woorden in de Bijbel. Daarna wordt onderzocht wat in Koran en Bijbel vermeld staat over de figuur 'Ibrahiem'/'Abraham'; vervolgens worden deze gegevens met elkaar vergeleken.

Tenslotte zal worden nagegaan of geconcludeerd kan worden, dat op grond van de onderzoeksresultaten de eerste hypothese kan worden aangenomen, en welke conclusies daaruit getrokken kunnen worden ten aanzien van de andere hypothesen.

In paragraaf 1.7.5 werd als eerste hypothese opgesteld:

Als aangenomen kan worden, dat Moslims en Christenen met de in de Koran

genoemde Ibrahiem en de in de Bijbel genoemde Abraham dezelfde figuur bedoelen, kan ook de door hen aanbeden God van Ibrahiem/Abraham als dezelfde God worden beschouwd.

Uit deze hypothese komen de volgende vragen voort:

- a. Betreft de in de Koran genoemde Ibrahiem dezelfde figuur als de in de Bijbel genoemde Abraham?
- b. Is deze koranische Ibrahiem op dezelfde wijze gerelateerd aan de Moslims als de bijbelse Abraham aan de Christenen?
- c. Indien nauwelijks van dezelfde figuur gesproken kan worden, in welke hoedanigheid wordt de God van deze verschillende figuren dan gezien?

2.2 De betekenis van de bijbelse figuur ‘Abraham’ voor de Christenen

2.2.1 Godswoorden in de Bijbel aangaande de betekenis van Abraham

Een spanning, die na de komst van Jezus Christus zich deed gevoelen, betreft het onderscheid dat gemaakt werd tussen Joden, joodse Christenen en niet-Joden die tot het Christendom overgingen.

Tot de tweede categorie kunnen de discipelen van Jezus gerekend worden, die na Jezus' heengaan in opdracht van hem en in zijn naam bekering tot vergeving van zonden predikten aan alle volken (Lucas 24:47b).

Deze joodse discipelen hadden, evenals Jezus van Nazareth, als nakomelingen van Abraham deel aan het verbond dat God volgens Genesis 17:19 in Abraham zou sluiten met de toekomstige zoon van Abraham en Sara, *Isaak*, en zijn nageslacht:

“... uw vrouw Sara zal u een zoon baren, en gij zult hem Isaak noemen, en Ik zal Mijn verbond met hem oprichten tot een eeuwig verbond, voor zijn nageslacht.”

Voor de andere zoon, *Ismaël*, zoon van Abraham en Sara's slavin Hagar, wordt een speciale zegen weggelegd:

“En wat Ismaël betreft, Ik heb u (Abraham) verhoord; zie, Ik zal hem zegenen, hem vruchtbaar doen zijn en uitermate talrijk maken; twaalf vorsten zal hij verwekken, en Ik zal hem tot een groot volk stellen”. (Genesis 17:20).

Het verbond echter gaat over op de zoon van Abraham en Sara:

“Maar mijn Verbond zal Ik oprichten met Isaak, die Sara u op deze zelfde tijd in het volgend jaar baren zal.” (Genesis 17:21)

Vóór de verbondssluiting, genoemd in Genesis 17, gold er reeds de algemene belofte van God aan Abraham, zoals het begin van Genesis 12 vermeldt:

De HERE nu zeide tot Abram: "Ga uit uw land en uit uw maagschap en uit uws vaders huis naar het land dat Ik u wijzen zal; Ik zal u tot een groot volk maken en u zegenen en uw naam groot maken, en gij zult tot een zegen zijn. Ik zal zegenen wie u zegenen, en wie u vervloekt zal Ik vervloeken, *en met u zullen alle geslachten van de aardbodem gezegend worden*".

In Genesis 17 wordt bij de verbondssluiting deze 'generalisering' naar alle geslachten al duidelijk:

"...Wie acht dagen oud is zal bij u besneden worden, al wat mannelijk is in uw geslachten: *zowel wie in uw huis geboren is als wie van enige vreemdeling voor geld gekocht is, doch niet van uw nageslacht is*. (...) Zo zal Mijn verbond in uw vlees zijn tot een eeuwig verbond." (vers 12-13).

Het 'behoren bij Abraham' krijgt hiermee voor het deelhebben aan het verbond een even belangrijke be-*teken*-is als het lijfelijk zoonschap. 'Zoon van Abraham zijn' betekent dan 'behoren bij Abraham'. Later wordt dan ook het *gebele* volk Israël aangesproken op zijn trouw aan het verbond.¹

Niet-Joden/Israëlieten – zij die niet op bovengenoemde gronden bij Abraham behoren – mogen zich op grond van Gods belofte aan Abraham in Genesis 12:3 eveneens rekenen tot die geslachten, die in Abraham door God gezegend zullen worden.

Voor Jezus is de relatie met Abraham meer dan alleen een teken van verwantschap en verbond.

Johannes 8 vermeldt een gesprek van hem met de Joden, waarin de laatsten zich er op laten voorstaan, dat zij Abrahams nageslacht zijn, waarop Jezus zegt:

"Indien gij kinderen van Abraham zijt, *doet* dan de *werken van Abraham*...".

1 De besnijdenis als teken dat Abraham zich aan Gods verbond zou houden gold alle mannen die bij hem woonden of bij hem in dienst waren en wordt in de Oudheid, behalve bij de Israëlieten, ook teruggevonden bij Egyptenaren (het volk van Hagar en haar schoondochter, alsook van de vrouw van Jozef), Edomieten (nakomelingen van Esau, kleinzoon van Abraham), Ammonieten en Moabieten (nakomelingen van de dochters van Lot, neef van Abraham); *niét* bij Assyriërs, Babyloniërs, Filistijnen. (Reicke, B. & Rost, L., Bijbels-historisch Woordenboek I. Utrecht 1969, 224.) Ook de Ismaëlieten kennen de besnijdenis, doorgaans op 13-jarige leeftijd, overeenkomstig de leeftijd die Ismaël had, toen hij door Abraham besneden werd.

Met het centraal-stellen van de werken, de handeling als kenmerk en teken van de betreffende verwantschap *symboliseert* Jezus deze relatie.

Ook van de oppertollenaar Zacheüs typeert pas de *handeling* zijn verwantschap met Abraham:

“Zie, de helft van mijn bezit, Here, geef ik de armen, en indien ik iemand iets heb afgeperst, vergoed ik het viervoudig”,

waarop Jezus tot hem zegt:

“Heden is aan dit huis redding geschonken, omdat ook deze een zoon van Abraham is.” (Lucas 19:1-10)

De relatie met Abraham, zoals Jezus Christus die opvat, blijkt duidelijk een *dynamische* relatie te zijn. Hiermee stelt Jezus zich op één lijn met Johannes de Doper, die door te waarschuwen en te dopen ‘talige beelden in concrete symbolische handelingen omzet’² en volgens Lucas 3:8 de mensen zegt:

“Brengt dan vruchten voort, die aan de bekering beantwoorden. En gaat niet bij uzelf zeggen: Wij hebben Abraham tot vader; want ik zeg u, dat God bij machte is uit deze stenen Abraham kinderen te verwekken.”

De ‘vruchten’ waarover Johannes hier symbolisch spreekt worden door hem onmiddellijk geconcretiseerd, als de mensen vragen: “Wat moeten wij dan doen?” (Lucas 3:10-14):

“Wie een dubbel stel kleren heeft, dele mee aan wie er geen heeft, en wie spijzen heeft doe evenzo”,

tegen tollenaars die hetzelfde vroegen:

“Vordert niet meer dan u voorgeschreven is”,

en tegen soldaten, met dezelfde vraag:

“Plundert niemand uit en perst niets af en weest tevreden met uw soldij.”

Zo wordt een statische relatie met Abraham tot een dynamische.

Uit deze teksten kan de conclusie getrokken worden dat door Jezus Christus, ook voor niet-Joden/Israëlieten, de *aard* van de verwantschap met Abraham in het Nieuwe Testament een bredere interpretatie heeft gekregen en een *daadkracht* vooronderstelt. Deze dynamische relatie loopt bij Jezus Christus uit op een *eschatologische*, zowel volgens Mattheüs:

“Ik zeg u, dat er velen zullen komen van Oost en West en zullen aanliggen

2 Berger, K., *Wie was Jezus werkelijk?* Kampen 1996, 60.

met Abraham en Isaak en Jakob in het Koninkrijk der hemelen...” (Mattheüs 8:11),

als volgens Lucas:

“...En zij zullen komen van Oost en West en van Noord en Zuid en zullen aanliggen in het Koninkrijk Gods.” (Lucas 13:29).

Met dit samenbrengen van uiteinden in plaats en tijd, en van aardbewoners en aartsvaders in het Koninkrijk van God, overstijgt Jezus elke menselijke relatie en wordt dit Koninkrijk gerealiseerd.

2.2.2 Overige bijbelgedeelten aangaande de betekenis van Abraham

Twee apostelen, Paulus en Jakobus, hebben in hun brieven de betekenis van Abraham voor de niet-Joden/Israëlieten eveneens ter sprake gebracht.

Paulus doet dit in zijn brief aan de Romeinen en in die aan de Galaten.

In de brief aan de Romeinen vergelijkt hij het geloof van niet-Joden met dat van Abraham toen deze nog onbesneden was en met de werken der wet van de Joden. In Romeinen 4 : 9-15 schrijft hij:

Het geloof werd Abraham tot gerechtigheid gerekend. Hoe werd het hem dan toegerekend? Was hij toen besneden of onbesneden? Niet besneden, maar onbesneden. En het teken der besnijdenis ontving hij als het zegel der gerechtigheid van dat geloof, dat hij in zijn onbesneden staat bezat. Zo kon hij een vader zijn van alle onbesneden gelovigen, opdat hun gerechtigheid zou worden toegerekend, en een vader van de besnedenen, voor hen namelijk, die niet alleen uit de besnijdenis zijn, maar die ook treden in het voetspoor van het geloof, dat onze vader Abraham in zijn onbesneden staat bezat. Want niet uit de wet had Abraham of zijn nageslacht de belofte dat hij een erfgenaam der wereld zou zijn, maar door gerechtigheid van het geloof. Want indien zij, die het van de wet verwachten, erfgenamen zijn, dan is het geloof zonder inhoud en de belofte zonder gevolg. De wet immers bewerkt toorn; waar echter geen wet is, is ook geen overtreding.

En in Romeinen 9:7 schrijft hij:

Want niet allen, die van Israël afstammen, zijn Israël, en zij zijn ook niet allen kinderen omdat zij nageslacht van Abraham zijn, maar: “Door Isaak zal men van nageslacht van u spreken.” Dat wil zeggen: niet de kinderen van het vlees zijn kinderen Gods, maar de kinderen der beloften gelden voor nageslacht...

Ook in de brief aan de Galaten vergelijkt Paulus de rechtvaardigheid door het geloof met de rechtvaardiging door de werken der wet en brengt beide met de Geest in verband, die de Galaten ontvangen hebben, alsook met

Gods belofte aan Abraham.

In hoofdstuk 3 vanaf vers 5 schrijft hij:

Die u de Geest schenkt en krachten onder u werkt, (doet Hij dit) ten gevolge van werken der wet, of van de prediking van het geloof? Op dezelfde wijze heeft ook Abraham God geloofd en het is hem tot gerechtigheid gerekend. Gij bemerkt dus dat zij, die uit het geloof zijn, kinderen van Abraham zijn. En de Schrift, die tevoren zag dat God de heidenen uit geloof rechtvaardigt, heeft tevoren aan Abraham het evangelie verkondigd: "In u zullen alle volken gezegend worden". Zij die uit het geloof zijn worden dus gezegend tezamen met de gelovige Abraham ...

Zo is de zegen van Abraham tot de heidenen gekomen in Jezus Christus, opdat wij de belofte des Geestes ontvangen zouden door het geloof.

In vers 23 e.v. schrijft hij:

Doch voordat dit geloof (in Jezus Christus) kwam werden wij onder de wet in verzekerde bewaring gehouden met het oog op het geloof dat geopenbaard zou worden. De wet is dus een tuchtmeester voor ons geweest tot Christus, opdat wij uit geloof gerechtvaardigd zouden worden. Nu echter het geloof gekomen is, zijn wij niet meer onder de tuchtmeester. Want gij zijt allen zonen van God, door het geloof, in Christus Jezus. Want gij allen, die in Christus gedoopt zijt, hebt u met Christus bekleed. Hierbij is geen sprake van Jood of Griek, van slaaf of vrije, van mannelijk en vrouwelijk: gij allen zijt immers één in Christus Jezus. Indien gij nu van Christus zijt, dan zijt gij zaad van Abraham, en naar de belofte erfgenamen.

In Galaten 4:21-31 schrijft Paulus over de twee zonen van Abraham, de ene van de 'slavin' Hagar, bij wie 'naar het vlees' een zoon verwekt was, de andere die door de belofte (vers 28: 'naar de geest') was verwekt. Hij vergelijkt de slavin Hagar met de stad Jeruzalem, die in Paulus' tijd naar zijn zeggen 'met haar kinderen in slavernij' is. 'Maar het hemelse Jeruzalem is vrij; en dat is onze moeder', zegt hij, om vervolgens met verwijzing naar Genesis 21 waarin de slavin wordt weggezonden, te stellen:

Daarom, broeders, zijn wij geen kinderen ener slavin, maar van de vrije.

Karl-Josef Kuschel vat de door hem zo genoemde 'Abraham-theologie' van Paulus als volgt samen:

- a. Abrahams geloof bestaat voor Paulus in niets anders dan het onvoorwaardelijk vertrouwen op de toezegging van God.
- b. Voor Paulus zijn diegenen Abrahams kinderen, die *geloven*. Niet afstamming, fysiek nakomelingschap, heilsprivileges zijn belangrijk, maar gewoon geloven als vertrouwen in de toekomst van Gods handelen. Heidenen behoeven niet tot het Jodendom over te gaan om

Abrahams kinderen te worden.

- c. Heidenen die in Christus geloven worden naar Paulus in *geestelijke* zin kinderen van Abraham. De Abraham-kinderen, de Joden/Israëlieten, *blijven* kinderen van Abraham. De vleselijke afstamming zegt echter nog niets over het werkelijke geestelijk toebehoren aan Abraham.
- d. Ook op de werken der wet komt het volgens Paulus voor God klaarblijkelijk niet aan: de wet was er in het begin ook niet, alleen 430 jaar na Abraham. (Galaten 3:17)³
- e. Dat Abraham lange tijd onbesneden was betekent voor Paulus, dat het voor God niet op de besnijdenis aankomt, omdat Abraham toch in die onbesneden toestand, evenals de heiden, door God gerechtvaardigd is. De besnijdenis is daarom niet een voorwaarde voor geloofsgerechtigheid, maar in 't gunstigste geval de ratificatie ervan, het zichtbaar teken achteraf.⁴

De apostel Jakobus vergelijkt in zijn brief eveneens het geloof met de *werken* der wet, verwijzend naar Abraham. Hij komt tot een andere vraag:

Wilt gij weten, gij dwaze mens, dat het geloof zonder de werken niets uitwerkt? Is onze vader Abraham niet uit werken gerechtvaardigd, toen hij zijn zoon Isaak op het altaar legde? Daaruit kunt gij zien, dat zijn geloof samenwerkte met zijn werken, en dat dit geloof pas volkomen werd *uit* de werken; en het schriftwoord werd vervuld, dat zegt: "Abraham geloofde in God en het werd hem tot gerechtigheid gerekend, en hij werd een vriend van God genoemd." Gij ziet, dat een mens gerechtvaardigd wordt uit werken en niet slechts uit geloof. (Jakobus 2:20 e.v.)

Hier is duidelijk onderscheid te zien tussen de opvatting van Paulus en die van Jakobus. Ook Leuze spreekt van 'spanningen in de rechtvaardigheidsleer tussen Jakobus en Paulus', met verwijzing naar Jakobus 2:14.⁵

2.3 De betekenis van de koranische figuur 'Ibrahiem' voor de Moslims – Godsworden in de Koran aangaande Ibrahiem

De figuur 'Ibrahiem' speelt in de geschiedenis van de islamitische godsdienst een belangrijke rol als stichter of hervormer van de monotheïstische Ka'ba cultus.⁶

3 Op deze visie van Paulus wordt in hoofdstuk 13 teruggekomen.

4 Karl-Josef Kuschel, *'Streit um Abraham'*. München 1994, 114-122.

5 Leuze, R., *Dezelfde ene God: Christenen en Gods openbaring aan Mohammed*. In: *Tijdschrift voor Theologie*, 37e jaargang nr.1. Nijmegen 1997, 36.

6 *Encyclopaedia of Islam* III. Leiden 1971, 980.

De Koran leert Ibrahiem kennen als profeet, waar Soera 19:41-48 aanvangt met de woorden:

En vermeld in het Boek Ibrahiem. Hij was een getrouwe en een profeet.

In deze Soera wordt vermeld, hoe Ibrahiem de afgoderij van zijn vader aanvalt; hij vraagt hem, waarom hij aan afgodendienst doet en 'dient wat niet kan horen en niet kan zien en wat niets baat' en vertelt, dat er kennis tot hem gekomen is die zijn vader niet bereikt heeft.

Ibrahiem vraagt zijn vader hem te volgen, zodat hij hem langs een effen pad kan leiden; hij smeekt hem, niet de satan te dienen, omdat de satan tegen de Erbarmer in opstand is, en hij spreekt de vrees uit, dat een straf van de Erbarmer zijn vader zo zal treffen, dat hij voor satan tot een vriend wordt.

Zijn vader vraagt dan, of Ibrahiem zich van zijn vaders goden gaat afkeren; hij waarschuwt Ibrahiem, hem te zullen stenigen en gebiedt hem, voor een langere tijd bij hem weg te gaan.

Ibrahiem zegt dan tegen zijn vader:

"Vrede zij met je; ik zal mijn Heer voor jou om vergeving vragen; Hij is welwillend voor mij. Ik ga mij van jullie afscheiden en ook van wat jullie in plaats van God aanroepen. Ik roep mijn Heer aan. Misschien dat ik bij het aanroepen van mijn Heer niet ongelukkig ben."

Soera 21:58-70 vermeldt, dat Ibrahiem vervolgens de afgodsbeelden van zijn vader 'in stukken slaat', behalve de grootste, 'opdat zij naar dit beeld zouden terugkeren'.

Toen de mensen dan ook bij hun terugkomst gewaar werden, dat Ibrahiem de mogelijke dader was en aan hem vroegen:

"Heb jij dit met onze goden gedaan, Ibrahiem?",

zei hij:

"Welnee, dat heeft deze grote van hen gedaan. Vraagt hun (de andere beelden) maar, als zij kunnen spreken."

Na enig onderling beraad was hun antwoord:

"Maar jij weet toch, dat deze niet kunnen spreken",

waarop Ibrahiem zei:

"Dienen jullie dan in plaats van God iets dat jullie niets nut en niet schaadt? Foei jullie en wat jullie in plaats van God dienen. Hebben jullie dan geen verstand?"

Daarop zeiden ze tegen elkaar:

"Verbrandt hem en helpt jullie goden, als jullie echt iets willen doen!"

Als slot van dit gebeuren vermeldt de Soera:

Wij zeiden: “O vuur wees koud en ongevaarlijk voor Ibrahiem!” – En zij wilden een list tegen hem beramen, doch Wij maakten hen tot de grootste verliezers.

Soera 9:114 vermeldt nog, dat het vergeving vragen van Ibrahiem aan God voor zijn vader alleen gebeurde op grond van een belofte, die hij zijn vader gedaan had, maar dat hij, toen het duidelijk werd dat zijn vader een vijand van God bleef, zich van hem losmaakte.

En Ibrahiem was werkelijk zachtaardig en geduldig, wordt erbij vermeld.⁷

Soera 43:26-28 verwijst eveneens naar deze gebeurtenis, als gezegd wordt:

En toen Ibrahiem tot zijn vader en zijn volk zei: “Ik heb niets te maken met wat jullie dienen, maar alleen met Hem die mij geschapen heeft; Hij zal mij op het goede pad brengen”. Dat maakte hij tot een blijvende uitspraak in zijn nageslacht: misschien zullen zij terugkeren.

Uit deze periode dateert ook de Soera die spreekt van het bezoek van drie mannen aan Ibrahiem, op weg naar ‘het volk van Loet’ (Lot, Soera 11:69-83). Aan Sara kondigen zij de geboorte van Ishaak aan. Sara zegt dan: “Wee mij! Zal ik een kind baren terwijl ik een oude vrouw ben en mijn echtgenoot hier een oude man is? Dit is wel iets wonderlijks”(vers 72). De mannen antwoorden:

“Verwonder jij je over Gods beschikking? Gods barmhartigheid en Zijn zegeningen zijn voor jullie, mensen van het huis. Hij is lofwaardig en glorieus.”

Omdat de mannen het toebeide eten niet aanraken, vermoedt Ibrahiem, dat zij nog niet klaar zijn met hun boodschap. Als hij de tijding aangaande Loet (Lot) hoort, pleit hij voor het volk van Loet, totdat de mannen zeggen:

“O Ibrahiem, houd hiermee op; de beschikking van uw Heer is gekomen; over hen komt een onafwendbare bestraffing.” (vers 76)

Vervolgens beschrijft de Koran het optreden van het volk temidden waarvan Lot woont, het aanbieden door Lot van zijn dochters, de reactie

7 King Fahd's uitgave van de Holy Qur'an, Al-Madinah, S. Arabia, p. 538, noot 1366 vermeldt hierover, dat het wel tegen Ibrahiem's gevoel ingedruist moet hebben, de relatie op die manier te verbreken, maar dat het duidelijk verkeerd zou zijn geweest voor een mens, Allah dringend om genade te vragen voor mensen die tenslotte toch Hem verwierpen.

van de mannen daarop en tenslotte de verwoesting van de steden.

Soera 37:100-107 beschrijft hoe God van Ibrahiem de zoon, die hij van God gevraagd en gekregen heeft, weer terugvraagt. Ibrahiem vraagt eerst:

“Mijn Heer, schenk mij iemand die rechtschapen is”. Daarop verkondigden Wij hem het goede nieuws van een zachtmoedige jongen. Toen die zover was, dat hij met hem mee kon gaan (Kramers: ‘de leeftijd van samenwerking had’), zei hij: “Mijn zoon, ik heb in de slaap gezien, dat ik je zal offeren. Zie eens wat jij ervan vindt”. Hij zei: “Mijn vader, doe wat je bevolen is. Je zult merken dat ik, als God het wil, iemand ben die geduldig volhardt”. Toen zij zich beiden [aan Gods wil] overgegeven hadden en hij hem op zijn voorhoofd had neergelegd, riepen Wij hem: “Ibrahiem! Jij hebt de droom doen uitkomen. Zo belonen Wij hen die goed doen. Dit was duidelijk een beproeving”. En Wij gaven voor hem een geweldig offer in de plaats.

Soera 14:39 vermeldt de beide zonen van Ibrahiem, waar deze zegt:

“Lof zij God die mij ondanks mijn ouderdom Isma’iel en Ishaak geschonken heeft. Mijn Heer is werkelijk de hoorder van het gebed.”

Over Ishaak wordt in Soera 37:113 vermeld, dat God hem en zijn vader zegende, over Ismaïel in Soera 19:54, dat hij zich trouw aan zijn belofte hield en in Soera 38:48, dat hij behoorde tot de goeden.

In deze Soera’s uit de *Mekkaanse* periode treedt Ibrahiem naar voren als de stamvader van de inwoners van Mekka. Hij bidt tot God, of Hij deze plaats tot een veilige plek wil maken⁸. Soera 14:35-37 vermeldt hierover:

Toen Ibrahiem zei: “Mijn Heer, maak deze plaats veilig en houd mij en mijn zoons ervan af de afgoden te dienen. Mijn Heer, zij (de afgoden) hebben veel van de mensen tot dwaling gebracht. Wie mij volgt, die behoort bij mij en als iemand aan mij ongehoorzaam is, dan bent U vergevend en barmhartig. Onze Heer, ik heb enkelen van mijn nakomelingen in een vallei zonder gewas bij Uw heilige Huis laten wonen, onze Heer, om de salaas (de gebeden) te verrichten. Maak dan dat de harten van sommige mensen toeneiging tot hen krijgen, en voorzie met vruchten in hun levensbehoeften; misschien zullen zij dank betuigen”.

In de Soera’s uit de *Medinische* periode wordt de Ibrahiem-figuur, godsdiensthistorisch gezien, prominenter, samen met Ismaël, die zijn vader ondersteunt in zijn streven, de Ka’ba in Mekka op te bouwen als een centrum van pelgrimage en een plaats van puur monotheïstisch geloof.⁹

⁸ *Encyclopaedia of Islam* III, 980.

Soera 57:26-27a spreekt over Ibrahiem in relatie tot zijn voorvader Nuh (Noach) en tot Isa (Jezus):

Wij hebben Nuh en Ibrahiem gezonden en Wij hebben in hun beider nageslacht het profeetschap en het Boek tot stand gebracht. Sommigen volgden het goede pad, maar velen van hen waren verdorven. Toen lieten Wij Onze gezanten in hun spoor volgen. Wij lieten Isa, de zoon van Marjam daarna volgen en Wij gaven hem de Indjiel (= het Evangelie).

Het door God gesloten *verbond* met hen, met Mozes alsook met Moham-med, komt naar voren in Soera 33:7-8:

En toen Wij met de profeten de overeenkomst¹⁰ aangingen en ook met jou en met Noeh, Ibrahiem, Moesa en Isa, de zoon van Marjam – Wij zijn namelijk een solide overeenkomst met hen aangegaan – opdat Hij de oprechten naar hun oprechtheid zal vragen. En voor de ongelovigen heeft Hij een pijnlijke bestraffing gemaakt.

Dit verbond wordt in Soera 2:124-128 opnieuw genoemd, in samenhang met de bouw van het Godshuis:

En toen Ibrahiem door zijn Heer op de proef werd gesteld met opdrachten die hij uitvoerde, zei Hij: "Ik maak jou tot voorganger voor de mensen." Hij (Ibrahiem) zei: "Sommigen uit mijn nageslacht ook?" Hij (God) zei: "Mijn verbond zal zich niet uitstrekken tot de onrechtplegers".

En toen Wij het Huis (de Ka'ba) maakten tot een plaats van samenkomst voor de mensen en tot een vrijplaats – en beschouwt de standplaats van Ibrahiem als een gebedsplaats – en Wij Ibrahiem en Isma'iel opdroegen: "Reinigt Mijn huis voor hen die de omgang verrichten, die erin vertoeven en buigen en die zich eerbiedig neerbuigen." (Kramers: nederwerpen)

En toen Ibrahiem zeide: "Mijn Heer, maak dit tot een veilige plaats en voorzie met vruchten in de levensbehoeften van zijn bewoners die geloven in God en de laatste dag", zei Hij: "Wie ongelovig is, hem zal Ik nog kort laten genieten, maar dan zal Ik hem naar de bestraffing van het vuur drijven." Dat is pas een slechte bestemming!

En gedenk dat Ibrahiem de fundamenten van het Huis optrok samen met Isma'iel: "Onze Heer! Aanvaard het van ons. U bent de Horende, de

9 *Encyclopaedia of Islam* III, 980.

10 King Fahd Holy Qur'an gebruikt hier in de Engelse vertaling het woord 'Covenant' en voegt in een noot hieraan toe, dat er een impliciete 'covenant' bestaat voor al het geschapene om Gods wet op te volgen als regel in hun bestaan, maar dat er een speciale impliciete 'covenant' bestaat met alle Profeten, streng en plechtig, dat zij hun opdracht zullen uitvoeren, Allah's Waarheid zonder vrees zullen verkondigen en altijd en in alle omstandigheden bereid zijn tot Zijn dienst. Dat brengt hun positie en waardigheid met zich mee en hun enorme verantwoordelijkheid aangaande de mensen tot wie zij komen om hen te onderrichten en te leiden naar het rechte Pad.

Wetende. Onze Heer, en maak dat wij ons beiden aan U overgeven en maak van ons nageslacht een gemeenschap die zich aan u overgeeft en toon ons onze rit en wendt U genadig tot ons. Want U bent de genadegever, de Barmhartige”.

De *identiteit* van Ibrahiem, naast die van profeet en verbondene, komt ter sprake in Soera 3:67,

Ibrahiem was niet Jood noch Christen, maar hij was een aanhanger van het zuivere geloof, die zich [aan God] *overgaf* en hij behoorde niet tot de veelgodendienaars.

En in Soera 22:78,

Hij (Ibrahiem) heeft jullie vroeger al '[mensen] die zich [aan God] overgegeven hebben' genoemd en [nu] ook hierin, opdat de gezant getuige voor jullie zou zijn en opdat jullie getuigen voor de mensen zouden zijn...

Nog een identiteit wordt genoemd in Soera 4:125b, waar staat:

God heeft zich Ibrahiem als boezemvriend genomen,

terwijl Soera 2:130 uitspreekt:

Zeker, Wij hebben hem in het tegenwoordige leven uitverkoren en in het hiernamaals behoort hij tot de rechtschapenen.

Over *openbaringen* aan Ibrahiem en zijn zonen gaat de korantekst in Soera 4:163-164:

Wij hebben aan jou (Mohammed) geopenbaard zoals Wij aan Noeh (Noach) en de profeten na hem geopenbaard hebben. En Wij hebben geopenbaard aan Ibrahiem, Isma'iel, Ishaak en Jakoeb en de stammen, aan Isa (Jezus), Ajjoeb (Job), Joenoes (Jona)¹¹, Haroen (Aäron) en Soelaimaan (Salomo) – en Wij hebben aan Dawoed (David) een Zaboer (Psalm) gegeven.

Zo ook Soera 4:54,

Of zijn zij (de Joden) afgunstig op de mensen (de Moslims) om wat God hun van Zijn goedgunstigheid gegeven heeft? Maar wij hebben toch aan de mensen van Ibrahiem het boek en de wijsheid gegeven en Wij hebben hun een geweldige heerschappij gegeven.

In Soera 2:131-133 wordt teruggегреpen op het geloof dat Ibrahiem op zijn nageslacht overbracht:

Toen zijn Heer tot hem zei: “Geef je over”, zei hij: “Ik geef mij over aan

¹¹ Deze naam ontbreekt in de Nederlandse vertaling.

de Heer van de wereldbewoners". En dat droeg Ibrahiem aan zijn kinderen op; zo ook Jakoeb: "O mijn kinderen, God heeft voor jullie de godsdienst gekozen; jullie mogen alleen maar sterven als mensen die zich [aan God] hebben overgegeven."

Of waren jullie getuigen, toen Jakoeb de dood nabij was? Toen hij tot zijn zoons zei: "Wat zullen jullie dienen na mijn heengaan?" zeiden zij: "Wij zullen jouw God en de God van jouw vaderen Ibrahiem, Isma'iel en Ishaak dienen als één God en aan Hem hebben wij ons overgegeven."

In Soera 2:136 wordt opnieuw een relatie gelegd met het volk Israël:

Zeg: "Wij geloven in God, in wat naar ons is neergezonden en in wat naar Ibrahiem, Isma'iel, Ishaak, Jakoeb en de stammen is neergezonden en in wat aan Moesa en Isa is gegeven en in wat aan de profeten door hun Heer gegeven is."

Youakim Moubarac wijst in zijn boek 'L'Histoire d'Abraham dans le Coran' op enkele belangrijke punten naar aanleiding van de teksten over de Ibrahiem-figuur in de Koran en commentaren daarop.

Hij ziet overeenkomst in de oproep van Ibrahiem aan het adres van de polytheïsten – zijn vader en zijn volk – en de situatie rond de ongelovige en polytheïstische Mekkanen; beide groepen worden gewaarschuwd, maar beide geven er de voorkeur aan om het geloof van hun vaderen te volgen.¹²

Hij wijst verder op het offer van de Ibrahiem-figuur in Soera 37:100, waarvan de tekst niet de naam geeft van de zoon die geofferd zou worden, maar zich eerder vasthoudt aan het offer-zelf – in feite als een sacrament – en aan de ideële uitdrukking van de 'islam' van de Ibrahiem-figuur.¹³

Als reactie op een voorstelling van zaken door Snouck Hourgranjé en Wentinck, waarbij er in de Koran sprake zou zijn van twee verschillende figuren 'Ibrahiem', wijst Moubarac er op, dat het verschil tussen de Mekkaanse en Medinische teksten te maken heeft met een ontwikkeling die de figuur Ibrahiem doormaakt onder invloed van religieuze gedachten. Hij vergelijkt dit met twee portretten van één persoon, waarvan het ene een jeugdportret is en het andere het portret van de volwassen geworden mens¹⁴. Zo kan er ook bij de figuur Ibrahiem sprake zijn van een groei.

Moubarac beschouwt de Ibrahiem-figuur niet als een *gezondene* vóór Mohammed; hij was geen waarschuwer, maar een voorbeeld, een rechtvaardige, een dienaar, een vader van de Arabieren.¹⁵

Wat de persoon van Ismaël betreft – in Soera 19:54 'een trouwe

12 Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran*. Paris 1958, 34.

13 Moubarac, Y., *op.cit.*, 48.

14 Moubarac, Y., *op.cit.*, 55,59.

15 Moubarac, Y., *op.cit.*, 61.

vervuller van zijn belofte', 'een gezant' en 'een profeet' genoemd – ziet Moubarac in de Koranwoorden een aanspraak, tegenover de Joden, op de bijbelse zegen¹⁶ van de aartsvader aan zijn naar de woestijn verjaagde zoon. Maar dit aan de Arabieren verleende privilege is, volgens Moubarac, niet om hen te separeren, maar integendeel integreert hij hen in een hechte gemeenschap: die van de gelovigen in de God van Ibrahiem. Het 'bijbelse' karakter wordt hier versterkt door diegenen van de gemeenschap ('ummi'), die afgescheiden en zonder Schrift leefden. Een bijbels volk zonder Bijbel, tot aan de Koran!¹⁷

Wanneer de Koran zegt, dat de godsdienst van Ibrahiem de Islam is, gebruikt de Koran slechts een uiterlijke benaming en beroept zich daarbij op een juridische binding, die het voordeel biedt zich te onderscheiden van de joodse en christelijke gemeenschap. De godsdienst van Ibrahiem is 'islam' – de innerlijke aanneming van een primitieve religieuze houding waardoor de religie haar naam kreeg.¹⁸

De Enige God is ook voor de Islam de God van Ibrahiem als de vader van alle gelovigen, zonder onderscheid.¹⁹

2.4 Vergelijking van gegevens over de koranische figuur 'Ibrahiem' met die over de bijbelse figuur 'Abraham'

Uit de gegevens in Koran en Bijbel over Ibrahiem/Abraham kan het volgende geconstateerd worden:

- In beide Boeken komt slechts één persoon voor met deze naam.
- In beide Boeken wordt de figuur Ibrahiem/Abraham als voorvader van zowel Ismaël als Isaäk vermeld.²⁰ In Soera 14:35 van de Koran dankt en bidt Ibrahiem voor zijn *beide* zonen.
- Beide Boeken spreken van Godsopenbaringen aan Abraham/Ibrahiem.²¹

16 vgl. Genesis 16:10-13, 17:20, 21:13,18.

17 Moubarac, Y., *op.cit.*, 71.

18 Torrey, Ch.C., *The Jewish Foundation of Islam*, 101; in: Moubarac, Y., *op.cit.*, 99-100.

19 Moubarac, Y., *op.cit.*, 106.

20 Soera 14:39, 'En toen Ibrahiem zeide: "...Lof zij God, die mij ondanks mijn ouderdom Isma'iel en Ishaak geschonken heeft..."; Genesis 17:19 (God tot Abraham): "...uw vrouw Sara zal u een zoon baren en gij zult hem Isaak noemen..."; Genesis 21:13 (God tot Abraham): "Maar ook de zoon der slavin zal Ik tot een volk stellen, omdat hij uw nakomeling is."

21 Op grond van nieuwere studies concludeert H. Jagersma, dat verschillende gedeelten in de Pentateuch, w.o. de aartsvaderverhalen, veel meer als oorspronkelijk volledig zelfstandige overleveringen moeten worden gezien en ook als zodanig moeten worden gewaardeerd en bestudeerd. *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*. Kampen 1984, 16.

- d. Beide Boeken vermelden een verbond van God met Abraham/Ibrahiem: in de Bijbel expliciet als verbond in Abraham met Isaäk, in de Koran als een verbond dat behalve met Ibrahiem ook met andere profeten gesloten werd, waaronder Nuh/Noach, zoals ook in de Bijbel genoemd²². Ook wordt in de Koran Ibrahiem als voorvader van het geslacht der Joden erkend. (Soera 4:54, reeds geciteerd)
- e. In beide Boeken wordt hij 'vriend van God' genoemd²³, alsook 'profeet'.²⁴
- f. Beide Boeken noemen Ismaïel/Ismaël, Ishaak/Isaäk, Jaqoeb/Jakob, Jusuf/Jozef en Loet/Lot in een directe relatie tot Ibrahiem/Abraham.
- g. In beide Boeken vormt de strijd tegen de afgodendienst de belangrijkste voorwaarde voor de relatie tussen God en Abraham/Ibrahiem.
- h. Beide Boeken spreken over het wegtrekken van Abraham/Ibrahiem uit het huis van zijn vader. De Koran memoreert als reden daarbij uitgebreid de afgoderij van Ibrahiems vader, de Bijbel bevat twee verzen, Jozua 24:2 en 14, die hiermee in verband gebracht kunnen worden, wanneer Jozua bij de verbondsvernieuwing in Sichem teruggrijpt op de geschiedenis van Abraham door te zeggen:

"Zo zegt de HERE, de God van Israël: aan de overzijde der Rivier hebben oudtijds uw vaderen gewoond, Terach, de vader van Abraham en de vader van Nachor, en zij hebben andere goden gediend. Maar Ik nam uw vader Abraham van de overzijde der Rivier en leidde hem door het gehele land Kanaän..."(..) "Welnu, vreest dan de HERE en dient Hem oprecht en getrouw; doet weg de goden die uw vaderen gediend hebben aan de overzijde der Rivier en in Egypte, en dient de HERE."²⁵

Op p. 54 schrijft hij: 'Natuurlijk zijn de aartsvaderverhalen literaire en theologische rekonstrukties, die eeuwen ver achter de beschreven gebeurtenissen liggen. Dit betekent evenwel niet, dat de aartsvaders kreaties zijn, die aan de verbeelding van de samenstellers van deze verhalen zijn ontsproten. Wij vinden immers in deze verhalen veel en authentiek materiaal, zoals oude namen, die later niet meer voorkomen.' In dit verband vermeldt hij nog, dat via de teksten van Ebla waarschijnlijk aangetoond kan worden, dat de steden genoemd in Genesis 14:2 in elk geval in het 3e millennium v. Chr. in deze streek gelegen hebben.

- 22 Küng noemt de 'drie verbonden van de ene God': 1. het Noach-verbond met de gehele schepping, met als teken de regenboog, 2. het verbond van God met Abraham (en in hem met Jodendom, Christendom en Islam), met als teken de besnijdenis, en 3. het verbond op de Sinaï met Israël, de twaalf zonen van Jakob, met als teken het altaar en de ark. (Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, I-AII.
- 23 Jesaja 41:8, Soera 4:125.
- 24 Soera 19:41, 33:7; Genesis 20:7.
- 25 Met betrekking tot dit gegeven over Abrahams voorgeslacht vermeldt het Bijbels-historisch woordenboek II van B. Reicke en L. Rost als betekenissen van het woord 'Haran':

In de voetnoot over de teksten van Mira wordt aan het eind geschreven

1. Zoon van Terach, broer van Abraham en vader van Lot (Gen.11:26,29).
2. Het gebied waar de stam van Terach na de uittocht uit Ur heentrok (Gen.11:31). Het ligt aan de karavaanweg van Ninevé naar Klein-Azië in Noordwest-Mesopotamië aan de oostelijke oever van de Eufraat....
3. Een stad in dit gebied aan de Balich, de stad van Nachor, Rebekka en Laban (Gen.24:10,15,29...) Volgens de opgravingen was haar bloeiperiode in de 19e en 18e eeuw v.Chr. In de *Mari-brieven* komen we namen van steden bij Haran tegen: Peleg, Serug, Nachor en Terach, die overeenstemmen met de namen van de voorvaders van Abraham.

Deel III van dit Bijbels-historisch woordenboek vermeldt onder 'Mari':

Stad op de rechteroever van de middenloop van de Eufraat, in het gebied van Syrië, gelegen enkele kilometers verwijderd van de grens met Irak, tegenwoordig *tell hariri*. De in 1933 begonnen, door A.Parrot geleide Franse opgravingen werden 30 jaar later nog steeds voortgezet (13 campagnes tot 1963). Zij hebben dankzij de teksten sedert 1934 de identificering van de plaats mogelijk gemaakt.....

De op grond van de opgravingsvondsten vastgestelde stratigrafie toont aan dat de stad, die reeds in het 4e millennium v.Chr. bloeide, twee perioden heeft gekend: in de tijd vóór Sargon (1e helft van het 3e millennium) en in de tijd van de eerste dynastie van Babylon (19e-18e eeuw v.Chr.)....

De periode vóór Sargon (of vroegdynastiek tijdperk) is tot op heden slechts bekend door de heilighdommen, omdat nog geen residentie werd gevonden die behoort bij de dynastie van het 3e millennium. Maar deze wordt genoemd op een in 1963 gevonden kleitablet. Verschillende koningen van dit tijdperk zijn bekend (Lamgri-Mari, Itûr-Samagan, Iblulil) dankzij van inscripties voorziene standbeelden of beeldjes, die door hen of voor hen in de tempels van de stad werden opgesteld. De laatste heeft men in sterk beschadigde toestand aangetroffen, want Mari heeft in het midden van het 3e millennium een zware verwoesting meegemaakt...

De tempels waren gewijd aan de volgende godheden: Istar ('de mannelijke'), Dagan, Ninchursag, Samas, Ninni-Zaza en Istarat. Honderden beeldjes of fragmenten ervan werden gevonden, een aantal met een wijding van de bidder.

In het tijdperk van de dynastie van Babylon, aan het begin van het 2e millennium werd Mari een van de grootste centra van de cultuur van Mesopotamië. Van het gigantische paleis met zijn 300 vertrekken zijn alle archieven bewaard gebleven: 25.000 tabletten in spijkerschrift. De archieven, ontcijferd onder leiding van G.Dossin, werpen speciaal ook licht op de gelijktijdige periode van de aartsvaders. Zeer dikwijls komen voor: Chabiru (Hebreeën), Beneiamina – identificatie met de bijbelse Benjaminiten wordt door de één aangenomen (Alt, Schmokel, v.Rad), door de ander afgewezen (de Vaux, Noth, Rowley) – waarvan de aanwezigheid o.a. ter gelegenheid van een met Asditakim in de tempel van Sin in Haran gesloten verbond wordt gemeld.

De teksten van Mira spreken ook over de stad van Nachur (vgl.Gen.24:10), van Aramu (vgl. Arameëen), van Laban (vgl.Gen.31:20-24).

In 'Literatuur van Oud-Israël' (Th.C. Vriezen & A.S. v.d. Woude) wordt gezegd, dat de aartsvaderverhalen dicht bij ons gekomen zijn door verschillende parallellen in de Mari-brieven (18e eeuw v. Chr.), als bijv. bepaalde termen in verband met een verbondssluiting, die aan het in Gen.15 verhaalde doen denken, theophore namen met Ja'qub (Jakob) samengesteld, zodat men zich in deze sfeer dicht bij de bakermat van de oudste Hebreeën kan denken. (p.23)

over 'de stad van Laba-an'; daarbij wordt verwezen naar Genesis 31:20-24. In dit hoofdstuk van Genesis komt de afgod als gegeven opnieuw ter sprake.²⁶

- i. Verder beschrijven beide Boeken de geschiedenis van drie mannen die Abraham/Ibrahiem bezoeken, zelfs het tweeledige doel van het bezoek: de aankondiging van Isaäks geboorte en die van de verwoesting van de beide steden Sodom en Gomorra, zij het dat in de Koran de namen van de steden niet genoemd worden.
- j. Beide Boeken handelen over de beide zoons, maar verschillen daar, waar de relatie tussen vader en zoon belicht wordt. De *Bijbel* legt een positief accent op de relatie tussen Abraham en *Isaäk*, de *Koran* op die tussen Ibrahiem en *Isma'iel*:

In de *Koran* is het Isma'iel, met wie Ibrahiem het Huis Gods bouwt en tot God bidt om hen samen tot overgegevenen te maken en hun nageslacht tot een gemeenschap van overgegevenen (Soera 2:124-128). Ook lijkt het in de Koran *Isma'iel* te zijn, die door Ibrahiem geofferd moet worden; al wordt zijn naam niet genoemd, toch kan dit uit het vervolg op het gebeurde in Soera 37 afgeleid worden.²⁷

26 Hier wordt verteld dat Jakob, kleinzoon van Abraham, wegvucht van zijn oom Laban uit Haran, met diens twee dochters Lea en Rachel, vrouwen van Jakob, en met zijn verworven vee. Vers 20 vermeldt, dat Rachel bij die gelegenheid de terafim (klein huisgodenbeeld) van haar vader stal, echter zonder dat Jakob ervan wist. Als Laban hen achternagaat en Jakob aanspreekt op de diefstal van de terafim, zegt Jakob dan ook: "Bij wie gij uw goden vindt, die blijve niet in leven".

Uit het feit van de diefstal kan opgemaakt worden, dat in Haran ook toentertijd afgodsbeelden nog steeds een begerenswaardig bezit vormden. Dit gegeven wordt versterkt door wat beschreven wordt in het reeds genoemde hoofdstuk 35 van Genesis: God roept Jakob terug naar de plaats Betel, waar hij jaren geleden op de heenreis naar zijn familie in Haran een gelofte gedaan had. Na deze oproep zegt Jakob tegen allen die bij hem wonen: "Doet weg de vreemde goden die in uw midden zijn, reinigt u en verwisselt uw klederen. Laten wij ons dan gereed maken en naar Betel trekken, en ik zal daar een altaar oprichten voor die God, die mij geantwoord heeft ten dage mijner benauwdheid, en die met mij geweest is op de weg die ik gegaan ben."

Het hoofdstuk vervolgt dan: "Toen gaven zij Jakob al de vreemde goden die in hun bezit waren, en de ringen die in hun oren waren, en Jakob begroef ze onder de terebint die bij Sichem is."

Wat hier duidelijk wordt is, dat er kennelijk nog meer afgodsbeelden in Jakobs huis waren. Opvallend is ook, dat Jakob niet, als destijds zijn grootvader Abraham, de beelden definitief kapotslaet.

Het is op de terugweg van Betel dat Rachel, bij de geboorte van Benjamin, overlijdt en aan de weg naar Efrat (Bethlehem) begraven wordt.

27 Het feit, dat God toentertijd voorzag in een ram en Ibrahiems zoon in leven liet, wordt door de Moslims nog jaarlijks gevierd en is één van de grootste islamitische feesten, de Id-ul-Adha, volgens de Encyclopaedia of Islam III een oude Arabische gewoonte. (Leiden 1971, 1007).

In de *Bijbel*, waar een positief accent op de relatie Abraham-Isaäk ligt, is het *Isaäk*, die door Abraham geofferd moet worden. De 'Encyclopaedia of Islam' zegt hierover, dat er een controverse bestond tussen moslim-wetenschappers over de identiteit van de zoon. Eerst dachten de meeste Moslims, dat Isaäk het offer was. Er werd verteld, dat de Joden Isaäk in de plaats van Ismaël gesteld hadden. In feite bleek de controverse meer te maken te hebben met de Perzen dan met joodse rivaliteit ten opzichte van de Arabieren, omdat de Perzen claimden van Isaäk af te stammen.²⁸

Verder wordt in de Bijbel door God een verbond gesloten met Isaäk, als zoon van Abraham en zijn vrouw Sara, en diens nageslacht; het is een eeuwig verbond, waarin God later tegenover het volk Israël zich steeds openbaart als 'de God van Abraham, Isaäk en Jakob'.

Ook *Ismaël* wordt in de Bijbel genoemd, echter de situatie rond hem als zoon van Abraham en de slavin Hagar is overwegend problematisch. Maar hoewel het op een scheiding uitloopt – Hagar wordt met Ismaël weggestuurd – lijkt het contact tussen de beide families toch voortbestaan te hebben: Genesis 25:9 vermeldt, dat Abraham, toen hij op honderd vijfenzeventig-jarige leeftijd stierf, door zijn beide zonen, Ismaël en Isaäk, begraven werd. Ook vermelden de verzen 12-18 de twaalf zonen van Ismaël, waarmee God hem gezegend heeft, met naam en woonplaats genoemd.

Het *bijbelse* verhaal over Abraham geeft de indruk, de overlevering van een stuk levensgeschiedenis te zijn in al zijn facetten, als een levend gebeuren.

In de *Koran* lijken daarentegen de woorden, die Gabriël namens God over Ibrahiem uitspreekt, op een evaluatie van die gedeelten uit Ibrahiems leven, die God van belang acht voor het geloofsleven van Mohammed en van allen die van hem de goddelijke boodschap zullen horen. Met name geldt dat voor de teksten waarin Ibrahiem een godzoeker ('hanief') wordt genoemd, één die zich aan God overgeeft ('moslim')²⁹, en degene die zijn mensen reeds 'de overgegevenen' genoemd heeft vóór de tijd van de openbaring aan Mohammed; een vriend van God, een strijder tegen veelgodendom en afgodendienst, een vader van de gelovigen, en een voorbidder en pleitbezorger van hen, één van de profeten met wie God een verbond aanging, de bouwer van het heiligdom de Ka'aba, en degene die de bedevaart naar Mekka moet afkondigen. Ibrahiem vervult in dit alles een *voorbeeldfunctie*.

Christenen relateren het offer van Isaäk aan Jezus, die zij zien als het lam Gods, dat voor de zonden der mensheid gestorven is.

28 *The Encyclopaedia of Islam* IV. Leiden 1978, 109-110.

29 'Niet was Ibrahiem een Jood en niet een Christen, maar hij was een godzoeker, een overgegevene..' (Soera 3:67)

2.5 Voorlopige Conclusie

Bij vergelijking van teksten in Bijbel en Koran kan geconcludeerd worden, dat de verhalen omtrent Abraham/Ibrahiem vele gemeenschappelijke trekken vertonen en elkaar op onderdelen aanvullen. De gegevens in beide Boeken komen in veel gevallen met elkaar overeen en zijn in hun respectievelijke betekenis gedeeltelijk identiek.

In dat opzicht kan de bij hypothese 1 behorende vraag a:

Betreft de in de Koran genoemde Ibrahiem dezelfde figuur als de in de Bijbel genoemde Abraham?

positief beantwoord worden.

Dit betekent niet, dat hiermee hypothese 1 eveneens kan worden aangenomen. Dat dezelfde figuur Abraham/Ibrahiem in beide Boeken voorkomt impliceert nog niet, dat Christenen en Moslims als 'bezitters' van die Boeken in eenzelfde relatie tot hem staan. Er zal recht gedaan moeten worden aan de geconstateerde verschillen. Daarom wordt eerst tot beantwoording van vraag b overgegaan:

Is de Ibrahiem uit de Koran op dezelfde wijze gerelateerd aan de Moslims als de bijbelse Abraham aan de Christenen?

2.6 Beantwoording van vraag b

Voor de beantwoording van deze vraag zal allereerst duidelijk moeten worden, hoe de koranische Ibrahiem verwant is aan de Moslims en de bijbelse Abraham aan de Christenen.

Bij de Moslims, voor zover zij behoren tot de volksgemeenschap van Mohammed – in de 7e eeuw behalve 'Moslim' ook 'Arabier' of 'Ismaëliet' genoemd³⁰ – kan er sprake zijn van een genealogische lijn via Ismaël.

De 'Encyclopaedia of Islam' vermeldt over Isma'iel, dat in de post-koranische traditie Isma'iel aansluiting krijgt met Mekka en de Arabische wereld, zelfs meer dan de Koran vermeldt. Hij zou de Arabische taal geleerd hebben (van de Djurhum-stam). In de door de Arabische genealogen opgestelde stamboom geldt hij als de voorvader van de noordelijke Arabieren en dientengevolge van de nadien tot Arabieren genaturaliseerde stammen. Deze zijn zonder uitzondering terug te traceren tot Adnan, maar de verbindende schakels tussen Adnan en Isma'iel zijn – gedeeltelijk overeenkomstig Genesis 25 – verschillend gelegd.³¹

³⁰ Young, W.G., *Patriarch, Shah and Caliph*. Rawalpindi 1974, 110.

Van Arabië en de Arabieren vermeldt de 'Encyclopaedia of Islam', dat de vroege historie onduidelijk is. Wat over de Arabieren bekend is wordt hoofdzakelijk afgeleid uit Assyrische gegevens, klassieke schrijvers en, wat de laatste drie eeuwen vóór de Islam betreft, van moslim-traditie en enige pre-islamitische Nabateese en Arabische inscripties. In deze geschiedenis wordt gesproken over Aramese bedoeïenen, over de Assyrische koning Assur Nasirpal als voorgangers van de Arabieren, over Eber en de Arabische stammen Kedar, Mas'a, Tema, de Midianitische stam Efa, Ela en Sab'a (de Sabeërs), Adbe'el, Dedan en Duma.³²

Vergelijking van deze namen met die welke voorkomen in Genesis 25:1-6 en 12-18 leert, dat al deze namen ook hier vermeld staan en te onderscheiden zijn in twee categorieën:

1. zonen van Ismaël;
2. zonen van Ketura met wie Abraham trouwde na Sara's dood; over deze zonen wordt vermeld, dat Abraham hen nog bij zijn leven met geschenken wegzond van Isaäk, oostwaarts, naar het Oosterland.

Volgens de Encyclopaedia werd het bedoeïnisch element van het Arabisch schiereiland, waarvoor Aram, Eber, alsook Khabiru (dat vaak geassocieerd wordt met 'Hebreeër') synoniemen waren, oorspronkelijk gevonden in het gebied dat zich uitstreckte tussen Syrië en Mesopotamië en dat, mét Syrië, het oudste centrum van de Semieten (nakomelingen van Sem, zoon van Noach) was.³³

Uit deze gegevens over Arabië en de Arabieren zou dan kunnen worden afgeleid, dat het de zonen en kleinzonen van Abraham/ Ibrahiem zijn geweest, die aan de vroegste Arabische geschiedenis een bijdrage hebben geleverd.

Vanuit *oudtestamentisch* perspectief kan het nageslacht van *Ismaël* in verband gebracht worden met de zegen die God, zoals vermeld staat in het boek Genesis, tweemaal aan Abraham belooft en tweemaal aan Hagar.³⁴

31 *Encyclopaedia of Islam* IV, 185.

32 *Encyclopaedia of Islam* I, 524-526.

33 *Encyclopaedia of Islam* I, 525.

34 Aan Abraham:

Genesis 17:20, "En wat Ismaël betreft, Ik heb u verhoord; zie, Ik zal hem zegenen, hem vruchtbaar doen zijn en uitermate talrijk maken; twaalf vorsten zal hij verwekken, en Ik zal hem tot een groot volk stellen..."

Genesis 21:13, "...Maar ook de zoon der slavin zal Ik tot een volk stellen, omdat hij uw nakomeling is."

Aan Hagar:

Genesis 16:10-12, 'En de Engel des HEREN zeide tot haar: "Ik zal uw nageslacht zeer talrijk maken, zodat het vanwege de menigte niet geteld kan worden. Zie, gij zijt

Zij is de enige vrouw in het Oude Testament, die tweemaal bij name geroepen wordt en een goddelijke boodschap ontvangt. Dit is waarschijnlijk de zegen waar Moubarac op doelt in zijn bespreking van de Isma'iel-figuur in de Koran.

Volgens Genesis 21:20-21 gaat Hagar met haar zoon wonen in de woestijn Paran en neemt zij voor hem een vrouw uit het land Egypte. In Genesis 25:12-16 worden de woonplaatsen aangegeven, waar de twaalf zonen van Ismaël zich hebben gevestigd.

Voor de *Christenen*, zich oriënterend op de weg die door Jezus Christus is gewezen, heeft de figuur van Abraham een betekenis zoals weergegeven is in 2.2.1. Zijn latere opdracht aan zijn discipelen, 'aan alle volken bekering te prediken tot vergeving van zonden, te beginnen in Jeruzalem' (Lucas 24:47) en de daarop gevolgde geloofsoverdracht vanuit de Joden, verbindt de Christenen op symbolische wijze met de figuur van Abraham aan wie God de belofte had gegeven, dat in hem alle volken van de aarde gezegend zullen worden (Genesis 12:3).

Karl-Josef Kuschel drukt het als volgt uit:

God zegt door Abraham aan alle volkeren der aarde zegen toe. De belofte is niet alleen met Abraham, maar ook met zijn vrouwen Sara en Hagar.

God had reeds met Noach een eerste verbond gesloten (Genesis 9:8-17)³⁵, maar dat geldt de onderhouding van de schepping in het algemeen. Pas met Abraham, Hagar en Sara begint een zegengebeuren voor een nieuwe mensheid. Nadrukkelijk worden daarbij de nakomelingen van Hagar-Ismaël en Ketura (vrouw van Abraham na Sara's dood) naar voren gebracht (Genesis 25:1-6;12-18).³⁶

De besnijdenis krijgt een theologische symbool- en een historische dieptebetekenis: het toebehoren tot een uitverkoren volk en tegelijk een teken van zelfverplichting tot Gods geboden.³⁷

Abraham is voor bepaalde rabbijnen het *oermodel van alle proselieten*

zwanger en zult een zoon baren en hem Ismaël noemen, want de HERE heeft naar uw ellende gehoord. Hij zal een wilde ezel van een mens zijn; zijn hand zal tegen allen zijn en de hand van allen tegen hem, en hij zal ten aanschouwen van al zijn broederen wonen".'

Genesis 21:17-18, 'En God hoorde de stem van de jongen, en de Engel Gods riep van de hemel tot Hagar en zeide tot haar: "Wat deert u, Hagar? Vrees niet, want God heeft naar de stem van de jongen gehoord, daar waar hij is. Sta op, neem de jongen op, en houd hem vast met uw hand, want Ik zal hem tot een groot volk stellen".'

³⁵ Zie ook Soera 33:7.

³⁶ Kuschel, K.-J., *Streit um Abraham*. München 1994, 44-47.

³⁷ Kuschel, K.-J., *op.cit.*, 51.

geworden, de stamvader van alle niet-Joodse naties die de ware God zoeken. En tot op de huidige dag worden dan ook niet-Joden die zich tot het Jodendom bekeren 'zonen van Abraham' genoemd.³⁸

In Mattheüs is *Abrahams 'kindschap' een zaak van God alleen.*

Voor God zijn 'beking' en 'goede vruchten' beslissend. Wie dat toont is Abrahamskind. God is vrij om mensen tot Abrahamskinderen te maken. (Mattheüs 8:11, "Velen zullen komen van het Oosten en het Westen en zullen aanliggen met Abraham en Isaäk en Jakob in het Koninkrijk der hemelen.")³⁹

In de Islam is *Abraham* voor Mohammed vooral van belang *als identificatiefiguur* voor zijn strijd tegen veelgodendom en afgodendienst. (Soera 19: Woordenstrijd van Abraham met zijn vader over de afgoden). Hieruit volgen voor Kuschel als punten van fixatie⁴⁰:

Abraham als legitimatiefiguur – Abraham staat voor konsekwent en streng monotheïsme.

Abraham als ikonoklast – Abraham is in de Koran de archetypische figuur van deze afzwering van afgoderij. (Soera 21:57-67)

Abraham staat model voor redding, exodus en kinderbelofte van God zelf aan hem als geloofsvoorvechter. Soera 21 vermeldt Abrahams wonderbaarlijke redding (door God) van het vuur waarin zijn volk hem wilde verbranden nadat hij de afgodsbeelden stukgeslagen had, alsook zijn wegtrekken vandaar en Gods belofte van de kinderzegen.

Abraham als waarschuwer voor het Goddelijk strafgericht, tevens de barmhartige, die zich volgens Soera 11:74-76 ten behoeve van het volk van Lot tot God keert.

De religie van Abraham als herontdekking en heropwekking. Soera 6 wijst in de richting waarin de 'religie van Abraham' als het 'ware geloof' wordt benadrukt.

2.7 Conclusies uit hoofdstuk 2

In 2.4 werd reeds geconcludeerd, dat de in de Koran genoemde Ibrahiem dezelfde figuur en hetzelfde symbool betreft als de in de Bijbel genoemde Abraham. Dit impliceerde echter niet, dat de *bezitters* van de Boeken in eenzelfde relatie tot hem staan.

Naar aanleiding van de om deze reden gestelde vraag: '*Is de Ibrahiem uit de Koran op dezelfde wijze gerelateerd aan de Moslims als de bijbelse Abraham aan de Christenen?*' kan nu het volgende geconcludeerd worden:

³⁸ Kuschel, K.-J., *op.cit.*, 95.

³⁹ Kuschel, K.-J., *op.cit.*, 128.

⁴⁰ Kuschel, K.-J., *op.cit.*, 184-186.

- * Wat de relatie betreft, die de resp. gelovigen met hem hebben, werden zowel overeenkomsten als verschillen geconstateerd.
- * Wat deze gelovigen, zowel Joden als Christenen en Moslims, gemeenschappelijk zien in deze figuur is :
 - Abraham/Ibrahiem wiens geloof in en vertrouwen op God resulteerde in overgave en toevertrouwen aan Hem, samengaan met zijn werken.
 - Abraham/Ibrahiem als vader van alle gelovigen, die hun in het geloof is voorgegaan in onvoorwaardelijke overgave aan God en in het doen wat God van hem vroeg.
(Genesis 12:3, Exodus 3:6, Hebrëen 11:8-10 en Soera 22:78)
 - Abraham/Ibrahiem als profeet onder de gelovigen.
(Genesis 20:7, Soera 19:41, 33:7)
 - Abraham/Ibrahiem als identificatiefiguur voor een strijd tegen veelgodendom en afgodendienst. Hij brak met de beeldendienst van zijn vader, alsook
 - Abraham/Ibrahiem als legitimatiefiguur voor consequent en streng monotheïsme. (Jozua 24:2-3 en Soera 19)
- * Naast deze overeenkomsten tussen de drie religies zijn er ook *gedeeltelijke* overeenkomsten:
 - Joden/Israëlieten en Joodse Christenen als nakomelingen van Isaäk, en Arabische Moslims voor zover zij nakomelingen van Ismaël zijn hebben met Abraham/Ibrahiem een *genealogische* relatie; daarnaast heeft Abraham/Ibrahiem voor hen een religieuze en een symboolfunctie. (zie vorige paragraaf)
 - Voor Joden/Israëlieten geldt een eeuwige *verbondsrelatie*, op grond van het verbond dat God in Abraham met Isaäk en zijn nageslacht sloot (Genesis 17); dit echter op de voorwaarden door Jezus Christus in het Evangelie genoemd (zie 2.2.1).
Jezus heeft er evenwel op gewezen dat, wil deze relatie waarde hebben, dan ook de ‘werken van Abraham’ gedaan moeten worden.
- * Voor *Ismaël* als zoon van Abraham en Hagar en zijn nakomelingen geldt volgens de Bijbel de speciale *zegen* door God tweemaal beloofd aan Abraham en tweemaal aan Hagar (Genesis 16, 17 en 21), terwijl in de Koran Soera 19:54 zegt:

En vermeld in het boek Isma’iel. Hij hield zich aan zijn toezegging en hij was een gezant en een profeet.
- * De functie van *Mohammed*, zelf nazaat van Ismaël, is om eveneens de boodschap in de wereld te (doen) zenden, te beginnen onder zijn

stamgenoten en daarna onder de niet-Ismaëlieten, opdat zij allen 'overgegevenen' (=Moslims) worden.

- * Niet-Israëlitische *Christenen* die tot het Christendom overgingen, als ook niet-Arabische/Ismaëlitische *Moslims*, hebben met Abraham geen genealogische, maar wel een *religieuze* en *symbolische* relatie, doordat zij zowel volgens Gods belofte aan Abraham in Genesis 12:3,

In u zullen alle volken van de aardbodem gezegend worden,
alsook volgens Soera 2:62,

Zij die geloven, zij die het jodendom aanhangen, de Christenen en de Sabiërs⁴¹ die in God en de laatste dag geloven en die deugdelijk handelen, voor hen is hun loon bij hun Heer en zij hebben niets te vrezen noch zullen zij bedroefd zijn,

delen in de belofte door God aan de wereld gegeven.

- * Met Paulus zeggen veel *Christenen*, dat Abrahams geloof uitsluitend bestond uit een onvoorwaardelijk vertrouwen op de toezegging van God en zijn diegenen Abrahams kinderen, die *geloven*.
- * Bij de *Christenen* kan eveneens gesproken worden van een *symbolische* relatie met Abraham door Jezus van Nazareth, die zij als de Christus belijden, en die tot het nageslacht van Abraham behoort en met de opdracht aan zijn discipelen, om alle volken tot zijn discipelen te maken, een brugfunctie vormt tussen de wereld en aartsvader Abraham, in wie al de volkeren van die wereld door God gezegend zullen worden.

41 Volgens de *Encyclopaedia of Islam VIII* p. 672 worden de Sabi'un drie keer in de Koran vermeld, samen met de Christenen en Joden. Hun identiteit blijft onzeker. Er is enige reden om aan te nemen, dat Mohammed en zijn landgenoten bekend waren met één van deze gemeenschappen. Volgens de onderhavige schrijver zouden het mogelijk Manicheërs (aanhangers van een Iraanse dualistische, gnostieke godsdienst) zijn geweest, waarnaar de Arabische oudheidkundigen verwijzen m.b.t. de *zanadika* onder de Quraysh-stam (de stam waartoe Mohammed behoorde). Ook onder de naam 'Sabia' duidt de *Encyclopaedia*, m.v.n. dezelfde koranische teksten 'dopers' aan, in gezelschap van de gelovigen, de Joden en de Christenen, met wie zij de benaming 'mensen van het Boek' delen. De encyclopedie spreekt van een 'onbetwistbaar monotheïsme' van de Sabi'un. (p. 675)

Overigens kwam bij de reeds eerder genoemde Arabische stammen de naam Sab'a voor. Deze naam werd teruggevonden in Genesis 25:1-6 als één van de zonen van Abraham en Ketura. Ook in 1 Koningen 10:1-4, Job 1:15 en 6:19, alsmede bij de profeten Jesaja (60:6) en Ezechiël (27:22) wordt dit volk genoemd.

* Abraham/Ibrahiem heeft zowel betekenis voor het door God gesloten verbond met het volk Israël en voor de door God beloofde zegen voor het nageslacht van Ismaël, alsook voor alle volkeren op deze wereld in al hun schakeringen, namelijk een *spirituele* betekenis die boven de grenzen van de genealogie uitgaat – bij Paulus de spirituele betekenis van het geloof:

1. Abraham/Ibrahiem als vader van alle gelovigen – bij Paulus vooral als vader van het geloof –, de rechtschapene die zich aan Gods wil overgaf en een leven leefde dat daarmee in overeenstemming was;

2. Abraham/Ibrahiem voor alle volkeren het *constante* referentiepunt – en daarmee relevant uitgangspunt voor een interreligieus gesprek –, dezelfde richtingwijzende symboolfiguur. En hoewel de richtingen lijken te verschillen, komen zij beide uit bij de God van Abraham/Ibrahiem, Sara en Hagar, Isaäk/Ishaak en Ismaël/Isma'iel, allen levend in verbond en verbondenheid met elkaar.

Hun geloof is een levend gebeuren dat zich, vanuit eenzelfde oorsprong, ontwikkelt langs verschillend gemarkeerde wegen, in een goddelijke openbaringsgeschiedenis die complexer is dan één traditie doet vermoeden, maar in Hem een – voorlopig symbolische – eenheid vindt.

Zo kan uiteindelijk geconcludeerd worden dat, in welke hoedanigheid ook, de figuur Ibrahiem in de Koran dezelfde persoon betreft als de Abraham-figuur in de Bijbel en dat dientengevolge ook de God van deze Ibrahiem/Abraham-figuur dezelfde is. De woorden namens Hem overgebracht in Koran en Bijbel moeten in dat geval met elkaar in verband gebracht en vergeleken kunnen worden. Daarbij kunnen zij, zoals gesteld werd in hypothese 3, als openbaringswoorden wel verschillen, maar niet zodanig dat zij met elkaar in tegenspraak zijn. Met Reinhard Leuze wordt in dit verband namelijk gesteld, dat men de constatering, dat en hoe de God van de abrahamitische godsdiensten 'dezelfde' is, niet mag laten afhangen van een definitie die slechts één van die godsdiensten kenmerkt; men moet dat afleiden uit wat *gemeenschappelijk* is aan het monotheïstische Godsverstaan. (...) 'Dezelfde'-zijn hoeft niet 'gelijkheid' te betekenen. Leuze spreekt over dezelfde God die op velerlei wijze in de geschiedenis van Israël spreekt tot zijn uitverkoren volk, in Jezus Christus zijn wezen heeft onthuld en in de openbaring aan Mohammed zijn goddelijke wil meedeelt, dezelfde God die zich op verschillende wijze te kennen geeft aan wie in Hem geloven. Wij moeten ons losmaken van de lang gekoesterde neiging het 'dezelfde-zijn' op te vatten als 'gelijkheid', aldus Leuze.⁴²

42 Leuze, R., 'Dezelfde ene God: Christenen en Gods openbaring aan Mohammed'. In: *Tijdschrift voor Theologie*, 37e jaargang, januari-maart 1997, 27-32.

'Dezelfde' en 'gelijkheid' impliceren elkaar dus niet, evenmin als zij elkaar uitsluiten.

Op grond van de gevonden positieve antwoorden op de vragen a en b vervalt vraag c; daarmee is hypothese 1 aangenomen en impliciet de hypothesen 2 en 3, waardoor hypothese 5 haar relevantie verliest. Alleen hypothese 4 blijft dan nog over, luidende:

Als woorden, waarmee de God van Moslims en Christenen zichzelf openbaart, met elkaar in tegenspraak lijken te zijn, moeten hun Boeken waarin deze openbaringen weergegeven zijn – Koran en Bijbel –, in hun respectievelijke context, een sleutel kunnen aanreiken die een opening biedt voor probleemoplossend onderzoek.

Met deze opdracht wordt het onderzoek voortgezet.

Overeenkomsten en verschillen tussen Christendom en Islam – introductie van auteurs

3.1 Algemeen

Nu de noodzakelijke hypothesen aannemelijk gemaakt zijn, kan nader ingegaan worden op het beeld dat Christenen en Moslims van God hebben, en kunnen de overeenkomsten en verschillen daarin worden bestudeerd.

In dit hoofdstuk zullen in grote lijnen eerst enkele belangrijke overeenkomsten worden geschetst, gevolgd door de belangrijkste verschillen. Daarna zullen deze verschillen verwerkt worden tot vragen, die gedurende het onderzoek in een interactie-vorm aan de vier voor dit onderzoek gekozen auteurs zullen worden voorgelegd.

3.2 Overeenkomsten in het spreken over God door Moslims en Christenen

3.2.1 Aanroeping en benaming van God

* 'Allah' is het Arabische woord voor God.

Behalve de Moslims hebben ook miljoenen Arabisch-sprekende Christenen maar één woord voor God: 'Allah'¹.

Ook in Indonesië wordt God door zowel Christenen als Moslims met

¹ Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, AI-2.

‘Allah’ aangeropen.

- * De naam ‘Rahman’ (Erbarmer), waarmee Christenen in het zuiden van Arabië in de tijd van Mohammed God aanriepen, komt overeen met de naam ‘Rahman’ in de openingstekst van de Koran, ‘Bismillah al-Rahman al-Rahim’ (‘In de naam van God de Barmhartige Erbarmer’)².
- * Vele gebeden van Moslims tot God zijn niet te onderscheiden van die van Joden en Christenen. Zij schrijven aan God dezelfde eigenschappen toe. In de meeste van de 99 benamingen die de Islam voor God (Allah) heeft, zijn oudtestamentische begrippen herkenbaar.³ Enkele hiervan zijn: de Barmhartige, Erbarmer, Ontfermer, Vergever, Schepper, Waarachtige, Eeuwige.

De uniciteit van God komt tot uitdrukking in Zijn namen:

Bron van Vrede, Bron van alle Goedheid, Bezitter van Soevereiniteit, de Ene, de Eerste, de Laatste, de Onafhankelijke, de Onvergelijkbare, de Wezenlijke. Deze unieke eigenschappen zijn eveneens in de Bijbel terug te vinden.

3.2.2 De onuitputtelijkheid van Gods grootheid

De grootheid van God in de schepping wordt in de Koran in een groot aantal teksten verwoord en in de Bijbel bezongen in een groot aantal psalmen. Een voorbeeld is Soera 2 en Psalm 8.

Soera 2: 21-22 zegt:

O mensen, dient jullie Heer (..) die voor jullie de aarde tot een rustbed heeft gemaakt en de hemel tot een gebouw en die uit de hemel water heeft laten neerdalen en daarmee vruchten heeft voortgebracht voor jullie levensonderhoud.

In psalm 8 zegt David:

Aanschouw ik uw hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren, die Gij bereid hebt: Wat is de mens, dat Gij aan hem denkt, en het mensenkind, dat Gij naar hem omziet? Toch hebt Gij hem bijna goddelijk gemaakt en hem met heerlijkheid en luister gekroond. Gij doet hem heersen over de werken uwer handen, alles hebt Gij onder zijn voeten gelegd: schapen en runderen altezaam en ook de dieren des velds, de vogelen des hemels en de vissen der zee, hetgeen de paden der zeeën doorkruist.

De onuitputtelijkheid van God, zoals in de Koran getypeerd in Soera 18:109,

2 Wessels, A., *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*. Baarn 1989, 16.

3 Zahurul, *De 99 schone namen van Allah*. Den Haag, jaartal onvermeld.

Zeg: “Zo de zee inkt ware voor de woorden van mijn Heer, zou de zee uitgeput raken, vóórdat de woorden van mijn Heer waren uitgeput, ook al brachten wij nog eens zoveel als aanvulling”

doet denken aan wat Jezus Christus in naam van God gedaan heeft volgens Johannes 21:25,

Er zijn echter nog veel andere dingen die Jezus gedaan heeft; indien deze één voor één beschreven werden, dan zou, naar ik meen, de wereld zelf de boeken die geschreven werden niet kunnen bevatten.

Gods tijd en eeuwigheid, door Mozes uitgedrukt in Psalm 90:4,

Want duizend jaren zijn in uw ogen als de dag van gisteren wanneer hij voorbijgegaan is,

vertoont overeenkomst met Soera 22:47 in de Koran:

En één dag is bij uw Heer als duizend jaren naar uw berekening.

3.2.3 De laatste dag en het latere leven

- * De Koran heeft ook het gegeven van ‘de laatste dag’, waarop het oordeel over ieder mens uitgesproken zal worden door de Heer van de laatste dag (o.a. Soera 2:48), gemeenschappelijk met het Nieuwe Testament, waar Jezus in het Evangelie (Mattheüs 25: 31-46) spreekt over het oordeel dat de Koning zal uitspreken over alle volken, en in zijn Openbaring aan Johannes op Patmos (20:11-15) op de Boeken wijst die daarbij geopend zullen worden. Zowel in Bijbel als Koran wordt meermalen gewaarschuwd voor deze dag.
- * Ook het Paradijs, dat beloofd wordt aan degene die Gods wil gedaan heeft, is een gegeven dat in het Nieuwe Testament en in de Koran veel voorkomt en dat Christendom en Islam gemeenschappelijk hebben. Hetzelfde geldt voor de bestraffing in het latere leven. Beide Boeken maken duidelijk, dat loon en straf bij God zijn.

Uit deze overeenkomsten in het koranische en bijbelse spreken over God en het aanduiden van Zijn unieke eigenschappen met naam en toenaam – Bron van Vrede en Goedheid, Eerste en Laatste, Standvastige en Onafhankelijke – kan niet anders geconcludeerd worden dan dat deze God, de Ene en Enige, de onveranderlijke Grootheid ofwel de grote *Constante* is, naar wie Moslims en Christenen, mét Abraham/Ibrahiem als het constante referentiepunt voor alle volkeren op aarde, zich gezamenlijk richten voor het toetsen van hun geloof en van hun vragen.

3.2.4 Het verbod op het hebben van afgoden

- * De belangrijkste gemeenschappelijke factor in Bijbel en Koran is het verbod op het hebben van andere goden dan God.

In de *Bijbel* is het gebod 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben' het eerste van de Tien Geboden, vermeld in Exodus 20:3; overtreding ervan moesten de Israëlieten soms met de dood bekopen (Exodus 32).

In de *Koran* is het hebben van goden naast God de grootste overtreding die een mens kan begaan en die in het hiernamaals bestraft wordt met het helse vuur. (Soera 2:165-167)

In de *Bijbel* betreft het niet alleen het vervaardigen, bezitten of vereren van 'gesneden' beelden, maar ook de symbolische handelingen die te maken hebben met de verering van afgoden.⁴ Dit wordt beschouwd als het verlaten van (het contact met) God en het richten van de aandacht en het vertrouwen op lagere machten, iets waartegen God bij het geven van de Tien Geboden gewaarschuwd heeft, benadrukkend dat Hij een 'jaloers' God is (Exodus 20:5). Van deze woorden uit Exodus en Deuteronomium is het hele verdere Oude Testament doortrokken. In het Nieuwe Testament refereert Jezus aan het gebod, wanneer hij aardse en hemelse 'schatten' met elkaar vergelijkt, als hij zegt (Mattheüs 6:24):

"Niemand kan twee heren dienen, want hij zal óf de ene haten en de andere liefhebben, óf zich aan de ene hechten en de andere minachten: Gij kunt niet God dienen én Mammon",

waarbij de 'Mammon' de 'winst' is, ook bekend als de 'onrechtvaardige Mammon', de oneerlijke winst.

In de *Koran* wordt deze overtreding 'shirk' genoemd, ofwel het geven van 'genoten', 'partners' aan God, iets wat als doodzonde wordt aange-merkt (Soera 4:48). De boodschap van de Koran is:

Zeg: Hij, Allah, is Eén; er is geen God dan Hij (Soera 112:1,4),

te vergelijken met het bijbelse

Hoor, Israël: de HERE is onze God, de HERE is Eén. (Deuteronomium 6:4, Marcus 12: 29.)

4 Volgens het Bijbels-historische woordenboek III van B. Reicke/L. Rost, p.245, is er in het Nieuwe Testament sprake van cultische zwelgpacten, waarmee de maag vereerd wordt. Paulus schrijft in Filippenzen 3:19 'Hun einde is verderf, hun God is de buik'.

3.3 Verschillen in het Godsbeeld

Vervolgens zullen de belangrijkste verschillen in het Godsbeeld van Moslims en Christenen worden besproken; dit gebeurt evenwel vanuit de reeds genoemde overeenkomsten.

3.3.1 Eenheid en Drie-eenheid van God

Een opmerkelijk gegeven is, dat het laatste in 3.2.4. genoemde punt van overeenkomst in Bijbel en Koran tevens het grootste verschilpunt vormt tussen Christendom en Islam en juist uit deze confrontatie blijkt, hoe scherp deze tegenstelling ligt:

De Eenheid en Enigheid van God, in de beide Boeken benadrukt, geeft de Islam aanleiding het Christendom er op te wijzen, dat het geven van 'genoten' ofwel 'partners' aan God óók betrekking heeft op de status die het Christendom aan de persoon van Jezus Christus geeft. Dit is een gevoelig punt, dat vooral te maken heeft met de betekenis die het Christendom aan de kruisdood van Jezus Christus geeft – iets wat in het verdere onderzoek nog naar voren zal komen.

De goddelijke Drie-eenheid, waar Jezus Christus als zoon van God deel van zou uitmaken, is iets waar in de Koran de Christenen voor gewaar-schuwd worden:

Mensen van het boek! Gaat niet te ver in jullie godsdienst en zegt over God alleen maar de waarheid. (.....) en zegt niet: 'Drie'. Houdt daarmee op, het is beter voor jullie. Immers, God is één god... (Soera 4:171)

Dit is een boeiend gegeven, want ook in de Bijbel – in Oude én Nieuwe Testament – wordt deze Eenheid van God benadrukt. Gods Eenheid is zonder restricties (Deuteronomium 6:5, Marcus 12:29). En ook in het Christendom wordt dat nooit afgewezen.

Voor veel Christenen is deze Korantekst niet nieuw; in de loop der eeuwen heeft menig Christen-auteur het begrip van de Drie-eenheid in relatie tot de Koranwoorden beschreven en verdedigd. Ook is hierover tussen Moslim- en Christenschrijvers meermalen een correspondentie op gang gekomen⁵, teneinde elkaar te bevragen en te overtuigen. Elke gelovige is echter zodanig overtuigd van de juistheid van de eigen godsdienst en het eigen Boek, dat ontvankelijkheid voor de redenering van de ander ervaren wordt als het inruilen van de eigen God voor iets dat niet-God is. Pogingen daartoe van weerskanten zijn grotendeels mislukt. Eén van de moeilijkheden van het gesprek is het feit, dat Christenen – formeel gezien – de

5 Zie hiervoor Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 52-97.

door Moslims beleden Eenheid van God denken niet te ontkennen.

3.3.2 Kruisiging en dood van Jezus Christus

Een belangrijk verschilpunt tussen Christenen en Moslims is, dat Jezus al dan niet aan het kruis gestorven zou zijn. Voor Moslims is de kruisdood van Jezus ondenkbaar, voor Christenen staat deze in hun geloofsovertuiging centraal. Beide religies beroepen zich daarbij op teksten in hun Boek – de vier evangeliën dan wel Soera 4:156,157. Vele schrijvers hebben zich in de loop der geschiedenis over de Boeken gebogen om te trachten dit verschilpunt te verklaren of zo mogelijk op te lossen. In hoofdstuk 10 wordt hier nader op ingegaan.

3.4 Overwegingen bij de geconstateerde overeenkomsten en verschillen

De in 3.2 geschetste overeenkomsten in het beeld dat Christenen en Moslims van God hebben op grond van respectievelijk Bijbel en Koran nemen de ernst van de verschillen, genoemd in 3.3, niet weg, maar brengen deze wel in een spanningsveld, waarin een in beide Boeken voorkomend gebod een verschillende uitwerking vertoont. Zoals kort aangegeven in 3.3 betreft dit de spanning tussen de Eenheid van God, beschreven in beide Boeken, en de Drie-eenheid, beschreven in de christelijke leer, betrekking hebbend op de aan Jezus Christus gegeven goddelijke status.

Het in 3.2 geschetste beeld van God die zowel in het Boek van de Moslim als in dat van de Christen alles en allen transcendeert, kan leiden tot de volgende overwegingen:

Indien Christen en Moslim op basis van Bijbel respectievelijk Koran beiden geloven, dat God Eén en Dezelfde is, die alles en allen transcendeert, zou dit in feite impliceren, dat deze goddelijke verhevenheid eveneens hun verschilpunten als genoemd in 3.3 te boven gaat.

Als deze gedachte een gezamenlijke overtuiging is, zouden de bestaande verschilpunten, in dat licht bezien, niet alleen overstegen, maar ook tot een verdere oplossing gebracht kunnen en moeten worden.

Een stimulans hiertoe is enerzijds de Korantekst in Soera 10:94, waar de goddelijke boodschap aan Mohammed luidt:

Indien gij in twijfel zijt over wat Wij tot u hebben nedergezonden, vraag dan hun, die de Schrift lazen vóór uw tijd.

Ook de Wereldraad van Kerken houdt zich sinds 1969 bezig met een interreligieuze dialoog. Veel deelnemers aan bijeenkomsten hebben sindsdien hun indrukken weergegeven. Enkele daarvan komen, kort samengevat, er op neer, dat bij de dialoog een relatie en een interactie wordt verwacht tussen *mensen* en niet tussen geloofssystemen⁶ en dat het respecteren van godsdienstvrijheid van anderen ook betekent dat men zichzelf voorbereidt op de mogelijkheid, van hen een woord van God te ontvangen.⁷ De dialoog houdt een verwachting in van een nieuw gebeuren, de opening van een nieuwe dimensie waar men niet op bedacht was.⁸ Het besef groeit, dat Christendom en Islam samen met het Jodendom in een speciale relatie staan tot elkaar, omdat zij behoren tot de geestelijke familie van Abraham⁹, en dat Jezus heeft gebeden dat wij één zouden zijn, opdat de wereld geloven zou.¹⁰

3.5 Introductie van auteurs

3.5.1 Inleiding

Met het zetten van een stap in de zojuist genoemde richting is het evenwel toch niet ondenkbaar, dat er ten aanzien van de verschillen een spanningsveld wordt betreden, waarin positieve en negatieve krachten gaan werken of waarin polen elkaar kunnen afstoten dan wel aantrekken. De aantrekkingskracht kan echter dusdanig groter zijn, dat deze uitnodigt tot verdere stappen op deze weg.

Werken aan probleemoplossing is evenwel niet mogelijk zonder toetsing van gedachten aan openbaringen van Hem die zich op vele plaatsen kenbaar en herkenbaar gemaakt heeft, zoals weergegeven in Bijbel en Koran. Dit is echter geen eenvoudige zaak. Daarom worden bij dit onderzoek vier auteurs – twee Moslims en twee Christenen – betrokken, die met hun deskundigheid behulpzaam kunnen zijn in het omgaan met deze verschillen door middel van hun literaire teksten. Met hen zal een 'gesprek' worden aangegaan over de geconstateerde verschillen, teneinde deze hanteerbaar te maken en er methodisch conclusies uit te kunnen trekken.

De spanning die zo'n onderzoek kan oproepen zal daarbij altijd ondergeschikt moeten blijven aan het doel dat gediend wil worden: *de eer van*

6 Brown, S.E., *Meeting in faith*. Geneve 1989, 39.

7 Teissur, H., *Courage for Dialogue*. Geneve 1981, 33.

8 Rudvin, A., *Kandy-rapport*. Oslo 1971, 31.

9 Brown, S.E., *op.cit.*, 61.

10 Taylor, J.B., *Christian presence and witness in relation to Muslim neighbours*. Geneve 1981, 5.

God. Het is onder deze spanning maar bovenal met dit doel, dat literatuur van de Moslim- en Christen-auteurs bestudeerd zal worden.

3.5.2 *Introductie van de vier auteurs*

Voordat met de auteurs van gedachten wordt gewisseld over overeenkomsten en verschillen van Godswoorden in Bijbel en Koran, volgt hier een nadere kennismaking.

De beide Moslim-schrijvers zijn:

1. Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), geboren in India, wiens naam met het moslims reformistische reveil is verbonden¹¹. ('Sayyid' = nakomeling van de profeet Mohammed). Hij was rechter in Delhi van 1846-1855, werd nationaal leider van de Moslims en oprichter van het Aligarh College, geaffilieerd met de Calcutta University en de Allahabad University. Van zijn hand verschenen o.a. '*Credo*', '*Essays on the life of Muhammad*', alsmede '*The Mahomedan Commentary on the Holy Bible*', waarvan tussen 1862 en 1865 twee delen verschenen, tweetalig in Engels en Urdu. Zijn 'Koran-commentaar' ('*Tafsir al-Quran*') werd tussen 1880 en 1895 gepubliceerd. Ook zijn óver Sayyid Ahmad Khan werken verschenen, o.a. van de hand van Christian W. Troll, Birmingham: '*Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology*'; van K.A. Nizami '*Sayyid Ahmad Khan*' in de serie '*Builders of Modern India*'; van M.Hadi Hussain het boek getiteld '*Syed Ahmed Khan pioneer of Muslim Resurgence*', alsmede van Prof. J.M.S.Baljon, die in 1949 aan de Universiteit van Utrecht op Khan promoveerde: '*The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*'.¹²

Omdat de werken over Sayyid Ahmad Khan uiteraard niet onder zijn naam in de literatuurlijst zijn terug te vinden, zijn ze voor een beter overzicht *hier* genoemd.

2. Hasan Askari (geb.1932), promoveerde in de Sociologie met als specialisme het Symbolisme en de Sociologie van de Godsdienst. Hij was lector Sociologie op het Department of Sociology, Osmania University Hyderabad, India, en voorzitter van het Department of Sociology aan de Aligarh Muslim University, India. Aan het Institute for the Study of Religion aan de Vrije Universiteit Amsterdam was hij hoogleraar, waarna hij godsdienstsocioloog en senior lecturer werd aan het Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations,

11 Jomier, J., 'Koraninterpretaties'. In: Waardenburg J.(red.), *Islam – Norm, ideaal en werkelijkheid*. Houten 1994, 277.

12 Hij vertaalde in 1961 het boek *Qarya Zâlîma* (Stad des verderfs – een vrijdag in Jeruzalem) in het Nederlands. (zie hoofdstuk 11)

Selly Oak College, Birmingham.

Van zijn hand verschenen o.a. de werken als vermeld in de Literatuurlijst.

Als Christen-auteurs worden geïntroduceerd:

3. Anton Wessels (geb.1937); hij studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1972-1977 was hij docent aan de Near East School of Theology te Beirut, daarna Wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Vrije Universiteit te Amsterdam tot 1 oktober 1978. Vervolgens werd hij hoogleraar aan de Theologische Faculteit van deze Universiteit. Tevens is hij directeur van het Instituut voor Godsdienstwetenschappen.

Met zijn werken, als vermeld in de Literatuurlijst, heeft hij veel bijgedragen aan kennis omtrent de geschiedenis van de Islam, inzicht in geloof en leven van de Arabische mens – zowel Moslim als Christen – en verduidelijking van de Koranwoorden.

4. Hans Küng (geb.1928), filosoof en theoloog, werd in 1954 priester gewijd; in 1960 werd hij benoemd tot professor in de fundamentele theologie aan de Universiteit van Tübingen. Paus Johannes XXIII benoemde hem in 1962 tot adviseur van het Tweede Vaticaans Concilie. In 1963 werd hij hoogleraar in de dogmatische en oecumenische theologie en directeur van het Instituut voor Oecumenisch Onderzoek aan de Universiteit van Tübingen, tot 1996. Sinds 1980 is hij intensief bezig met de dialoog tussen de wereldreligies. Hij heeft een groot aantal theologische werken op zijn naam staan, waarvan enkele in de Literatuurlijst vermeld staan. Nog steeds houdt hij zich bezig met op de Schrift gebaseerde antwoorden op hedendaagse vragen over geloof en leven.

Deze auteurs hebben gemeenschappelijk, dat zij openstaan voor elkaars religie en het positieve in die religie wensen te benadrukken. Daarmee beantwoorden zij aan de in 1.4 genoemde voorwaarden. Anderzijds gaan zij de verschillen niet uit de weg. Zij stellen deze niet alleen vast, maar beargumenteren ze ook. Deze argumenten kunnen dienen als onderdeel van de gespreksstof.

De auteurs zijn representatief voor al diegenen in verleden en heden, die streven naar een dialoog tussen Moslims en Christenen en dit in woord en geschrift hebben duidelijk gemaakt. Zij zetten de toon voor zo'n onderling gesprek in deze tijd en hebben daartoe reeds intellectueel werk verzet.

De bedoeling bij het gesprek is om bij elke vraag die uit het onderzoek naar voren komt zo mogelijk alle vier auteurs te betrekken. Hierdoor kan direct een eerste kennismaking plaats hebben met hun visies, die gebruikt kunnen worden bij een volgende vraag; op deze wijze is er meer kans op een soepel verlopend ‘gesprek’ en het verkrijgen van meer inzicht.

Overeenkomstig de doelstelling zal in dit soort interactie worden uitgegaan van punten van overeenkomst in elkaars religie. Vanuit een aldus zo groot mogelijke convergentie zal moeten blijken hoe sterk de verbondenheid is om gezamenlijk het bespreken van de verschillen aan te kunnen.

Als basis voor het geheel dienen de Godsworden in Bijbel en Koran.

De te stellen vragen worden in twee categorieën ingedeeld. Eerst wordt een aantal *introducerende* vragen gesteld, waardoor kennism gemaakt kan worden met de auteurs en een opening naar de diepere verschilpunten gemaakt wordt. De antwoorden – citaten uit het oeuvre van de schrijvers – worden voor dit doel beknopt gehouden; grote verschilpunten als de goddelijke Drie-eenheid komen daarbij nog niet aan de orde, maar volgen in de latere onderzoeksvragen.

De ‘introdutie’ vindt in de nu volgende paragraaf plaats, waarna in hoofdstuk 4 het uitgebreide gesprek aanvangt, waarbij de diepere betekenissen en de achtergronden van vragen en antwoorden gemotiveerd worden. Na elke vraag volgt zo mogelijk een toetsing van de antwoorden aan Godsworden in Bijbel en Koran, waarna een voorlopige conclusie wordt getrokken.

Waar de auteurs in hun werken verschillende reacties geven op een bepaalde zaak, is voor het meest relevante antwoord gekozen.

Getracht is, de antwoorden zo min mogelijk uit hun verband te halen.

Dit hoofdstuk zal nu worden vervolgd met de introductievragen.

3.6 Inleidende vragen en antwoorden

De vragen die ter introductie aan de auteurs gesteld zullen worden komen voort uit een bij Christenen en Moslimsesignaleerde behoefte aan een dialoog, en betreffen de volgende onderwerpen:

- * het doel waarmee de auteurs hun boeken over de verhouding Christendom-Islam schrijven;
- * de weg die zij zien om dat doel te bereiken;
- * de overeenkomsten die zij wellicht zien tussen de beide religies;

- * dat wat zij als positief in elkaars religie ervaren;
- * dat wat zij als hun bron beschouwen waaruit zij, geestelijk gesproken, kunnen putten;
- * dat wat zij als positief beschouwen in elkaars bron;
- * hoe zij de betekenis van Jezus Christus zien;
- * hoe zij de betekenis van Mohammed zien.

In de literatuur van de betreffende auteurs werden citaten geselecteerd, die als antwoorden kunnen dienen op de inleidende vragen. Na het stellen van elke vraag zullen deze citaten per auteur worden aangehaald.¹³

Voor zover de teksten in een niet-Nederlandse taal geschreven werden, zijn zij bij het aanhalen in het Nederlands vertaald.

De mening van Sayyid Ahmad Khan wordt soms verwoord door Christian W. Troll, die enkele werken van Khan uit het Urdu in het Engels heeft vertaald en geïnterpreteerd.

De eerste vraag aan de auteurs heeft de bedoeling na te gaan of de behoefte aan interreligieus contact, zoals in het vorige hoofdstuk gesignaleerd werd, ook bij deze vier auteurs aanwezig is. Een positief antwoord zou een aanzet kunnen geven tot een dialoog tussen Christenen en Moslims, zoals in deze onderzoeksvorm wordt beoogd. De eerste vraag houdt met deze mogelijkheid rekening.

Vraag 1

Met welk doel schrijven de auteurs hun boeken over de verhouding Christendom-Islam?

Volgens Troll was het hoofddoel van Khan's schrijven van de driedelige *Commentary on the Holy Bible* om de 'basic harmony' aan te tonen van de Oud- en Nieuwtestamentische geschriften met de leer van de Koran en de betrouwbare Hadith.¹⁴

Askari haalt de woorden van de Perzische Soefi dichter Rumi aan die zegt:

'O for a friend to know the sign,

¹³ De volgorde van de antwoordende schrijvers ligt niet vast, maar wordt per vraag gekozen ten behoeve van de opbouw van de antwoorden.

¹⁴ Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi 1978, 106. Hierin zegt Troll over Sayyid Ahmad Khan: ...This was the principal objective of his three-volume fragment of a planned full *Mahomedian Commentary on the Holy Bible* to demonstrate the basic harmony of the Old and New Testament Scriptures with the teaching of the Qur'an and with reliable Hadith.

and mingle all his soul with mine’.

De reactie van Askari is:

“Laten we met behulp van deze twee regels ons bezinnen op de woorden ‘friend’, ‘sign’ en de vermenging van ‘all his soul with mine’.”¹⁵

Deze reactie wordt daarom hier geciteerd als zijn doelstelling.

Als doel van Wessels wordt hier aangehaald : ‘... om samen met de moslims het woord van God te verstaan, ook in zijn relevantie voor onze tijd.’¹⁶

Küng, doelend op zijn boek ‘Christentum und Weltreligionen’, schrijft: “Oecumene moet niet beperkt blijven tot de gemeenschap van de christelijke kerken, maar zij moet de gemeenschap van de grote religies omvatten. (...) Dit boek wil proberen zoiets als een ‘tussenbalans’ van de 20e eeuwse conversatie op te stellen, teneinde verdere discussie te stimuleren.”¹⁷

Conclusie: Deze op zichzelf verschillende antwoorden tenderen toch alle naar het doel van het *onderlinge contact*, de dialoog, de oecumene; reden om in die geest het vragen voort te zetten.

Vraag 2

Deze vraag wordt gesteld om te zien, in hoeverre er overeenstemming is over de manier waarop een dialoog plaats kan vinden. De vraag luidt daarom:

Wat zien de auteurs als middel om hun doel te bereiken?

Wessels ziet als middel ‘een werkelijke dialoog, een gesprek waarbij gepoogd wordt wederzijds misverstanden en vooroordelen uit de weg te ruimen.’¹⁸

Küng streeft naar wat hij noemt ‘een dialoog met geven en nemen, waarin de diepste intenties van de religies geïntroduceerd moeten worden’¹⁹.

Khan wil ‘rechtstreeks naar de bron gaan van de christelijke religie – de Bijbel en zijn onderwijzing, de geopenbaarde Geschriften – en deze

15 Askari, H., “The dialogical relationship between Christianity and Islam”. In: *Journal of Ecumenical Studies*, 477.

16 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 136.

17 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 16.

18 Wessels, A., *op.cit.*, 136, 137.

19 Küng, H. *op.cit.*, 189.

uitleggen in termen van de Islam, de laatste geopenbaarde godsdienst.²⁰

Volgens Askari is het middel “een interreligieuze dialoog, die met de instrumenten ‘liefde’ en ‘onderlinge betrokkenheid’ vervreemding en angst kunnen bevechten”.²¹

Conclusie: Met deze antwoorden reiken de auteurs middelen aan voor een nader contact, n.l. het kennismaken van andermans bron, in liefde en onderlinge betrokkenheid.

Vraag 3

Deze vraag refereert aan de Inleiding van dit onderzoek, waarin de voorkeur wordt uitgesproken om de *verschillen* tussen Christendom en Islam te bespreken *vanuit de overeenkomsten*. Bij een dergelijke bespreking is het noodzakelijk om van de auteurs te weten, of zij overeenkomsten tussen de beide godsdiensten kunnen noemen. Vandaar de vraag:

Welke overeenkomsten zien de auteurs tussen de beide religies?

Küng ziet een overeenkomst tussen Bijbel en Koran: ‘De Koran als het geschreven woord, eens en voor altijd neergelegd en daardoor onveranderbaar, is in deze zin hetzelfde als de Bijbel: wat geschreven is blijft geschreven, ongeacht alle interpretaties.’²² Ieder die de Bijbel, speciaal het Oude Testament, naast de Koran legt, vraagt zich verwonderd af of, als de drie semitische openbaringsreligies – Jodendom, Christendom, Islam – dezelfde basis hebben, dan niet één en dezelfde God in beide boeken luid en duidelijk spreekt, en of het oudtestamentische ‘Zo spreekt de Heer ...’ niet overeenkomt met het ‘Zeg’ in de Koran – rekening houdend met de Arabische naam ‘Allah’ voor God.²³

Verder ziet hij dat God, als Schepper en Onderhouder van *alle* mensen, in Noach het Verbond is aangegaan met de hele mensheid, en ook in het Nieuwe Testament het heil van *alle* mensen zoekt; en dat ook niet-Christenen beoordeeld worden als daders van de Wet.²⁴

Askari ziet Jezus Christus als ‘common sign’, ‘sign of God’ – voor de Moslims een ‘sign’ onder andere tekenen. Hij is het Woord (de Openbaring) van God.²⁵

Khan stelt expliciet, dat Christenen eveneens God als Eén erkennen:

20 Hali, A.H., ‘Hayat-i jawed’, lith. pt. Lahore: A’inah-iadab, 1966, 139, 140. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 70.

21 Askari, H. *op.cit.* 477.

22 Küng, H. *op.cit.* 61.

23 Küng, H. *op.cit.*, 58.

24 Küng, H. *op.cit.*, 64.

25 Askari, H., *op.cit.*, 484.

“Hun geloof is dit: God is Eén en Hij is Vader, en buiten Hem is er geen andere God.”²⁶

Wessels stipt het *missionaire* karakter van beide godsdiensten aan: ‘Beide godsdiensten zijn missionaire godsdiensten (Mt. 28:19 en Soera 22:78) en beide zijn overtuigd, dat hun respectievelijke boodschap aanspraak maakt op universele geldigheid. Wel worden de discipelen door Jezus opgeroepen te verkondigen *en te dopen*, de moslims alleen tot verkondiging’²⁷. Als ander punt van overeenkomst vermeldt hij: ‘Zowel van de kant van de Nieuwtestamentische als van de moslim-schrijvers komt de vraag naar het ‘*waarom*’ van Jezus’ verwerping en dood.’²⁸

Conclusie: Uit deze antwoorden worden enkele overeenkomsten duidelijk, n.l. zoals de auteurs ze zien tussen Bijbel en Koran – en met name tussen Oude Testament en Koran –; ook een overeenkomst in Jezus Christus als ‘gemeenschappelijk teken’, zij het ook met verschillende betekenis, en tussen Jezus Christus en God; verder het missionaire karakter van beide godsdiensten, alsook de vraag naar het ‘*waarom*’ van Jezus’ verwerping en dood. Al deze facetten zullen bij het verdere onderzoek opnieuw aan de orde komen.

Vraag 4

Nadat de schrijvers punten van overeenkomst *tussen beide religies* hebben opgenoemd, zal nu onderzocht worden, of zij in hun literatuur positieve aspecten opnoemen uitsluitend ten aanzien van de religie van de *andere* geloofsgroep. Dit zou kunnen getuigen van begrip voor de andere godsdienst, iets wat voor een dialoog van wezenlijk belang is. Daarom luidt de volgende vraag:

Wat ervaren de auteurs als positief in elkaars religie?

Askari zegt het zo: ‘Elke religie is een *pluraliteit* op zichzelf; men moet dus niet één benadering verabsoluteren. Elk ervan heeft een relatie tot de Absolute Waarheid en alle zijn ze slechts *benaderingen*, met een gemeenschappelijk besef van die Absolute Waarheid. *Pluraliteit* betreft niet zozeer de veelheid alswel de diversiteit. Het gaat er dan om een perspectief te hebben, dat boven alles uitgaat. De Waarheid is verweven met en aanwezig in alle religies, maar niet compleet. God transcendeert alle religies.’²⁹

26 Khan, S.A., ‘Tabyin al-kalam’, vol.3, pp.5-6. in: *TFA*, I,II (1887). In: Troll, C.W., *op.cit.*, 97.

27 Wessels, A. *De renaissance van de Islam*. Baarn 1980, 154.

28 Wessels, A. *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 120-124.

29 Askari, H. *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 192.

Khan, sprekend over de Bijbel, zegt in zijn '*Credo*': 'Alle heilige boeken van de profeten en het evangelie zijn waarachtig en door God gegeven aan zijn profeten.'³⁰

Küng verbindt kritiek met zelfkritiek, als hij met het oog op de dialoog opmerkt: 'De grens tussen *waar* en *vals* loopt heden ten dage niet langer *tussen* Christendom en de andere religies, maar op z'n minst *binnen* elk van de religies. Daarbij kan niets van waarde in de andere religies ontkend, noch iets van geen enkele waarde kritiekloos geaccepteerd worden. We hebben een dialoog nodig in wederzijdse verantwoordelijkheid en in het besef, dat niemand van ons de waarheid kant en klaar bezit, maar dat allen op weg zijn naar de steeds grotere waarheid'.³¹

Wessels noemt de noodzaak van en behoefte aan getuigen en getuigenissen van mensen van andere culturen en godsdiensten: 'Wij zullen, naast de getuigen en getuigenissen van het Nieuwe Testament, die van mensen van andere culturen en godsdiensten nodig hebben om samen met hen te verstaan, hoe groot de breedte en lengte en hoogte en diepte is, en kennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat' (Efeze 3).³² Dit impliceert dat hij deze elementen in de andere godsdienst als positief ervaart.

Conclusie: Het positieve in elkaars religie wordt door de auteurs op verschillende wijze ervaren: waardering voor het Boek van de ander, voor de relatie van de ander tot God, waarin het gemeenschappelijke herkend wordt van het hebben van zo'n relatie, geleidelijk meer toepassen van intrareligieuze dan van interreligieuze kritiek, en de groeiende behoefte aan dialoog. Met deze antwoorden geven de auteurs duidelijk te kennen zich te willen verdiepen in elkaars geloofswaarden.

Vraag 5

Voor een constructieve dialoog is het van groot belang, als de geloofsintentie van de auteur zou voortkomen uit een bron die vergelijkbaar is met de bron van de andere schrijvers. Daarom wordt hier de vraag gesteld: *Waarop oriënteren de auteurs zich in hun geloof?*

Allereerst komen de beide Moslim-auteurs aan het woord.

Khan zegt hier: "Dat God één is weten wij alleen omdat Hij het ons gezegd heeft. Dus komen wij niet te weten hoe Hij is, dan alleen door Zijn Woord."³³ Ook spreekt hij over het Moslimgeloof in de ene funda-

30 Khan, S.A., *Credo*, XIX. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 241.

31 Küng, H. *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 22.

32 Wessels, A. *Hoe uniek is Jezus?* Baarn 1987, 15.

33 Khan, S.A., *Credo*, III, Knowledge of God by revelation. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 237.

mentele, onveranderende geopenbaarde godsdienst, de 'din' van alle profeten: "God te erkennen als Eén, Hem te aanbidden, en je geest te zuiveren van slechte dingen en in jezelf, zover als dat mogelijk is, al de eigenschappen van het Goddelijk wezen te creëren³⁴.

Askari put eveneens uit de Koran: Het reciet dat de Koran is, is de juiste wijze van Godsbesef. Is het niet veelzeggend, dat het Arabische woord 'ayat' zowel een *teken* aanduidt dat gezien wordt als een *vers* van de Koran dat gelezen wordt? Terwijl de ogen de tekenen van God zien, aanschouwt de geest Zijn geheim.³⁵

Van de Christen-auteurs noemt Küng als bron van het Christendom: 'Niet een heilig boek of wet, maar als fundament en hoeksteen van het geloof de historische Jezus Christus, die God representeert, manifesteert en Hem openbaart'.³⁶

En Wessels omschrijft het zo: Wat de betekenis van de Koran als het Woord van God is voor de Moslims, is de betekenis van Jezus Christus als het Woord van God voor de Christenen.³⁷

Conclusie: Hier zien we dat bij de Moslim-schrijvers het Woord van God als Boek – de Koran – alle nadruk heeft, terwijl als oriëntatieprincipe bij de Christen-schrijvers de nadruk vooral valt op Jezus Christus, die als het Woord van God de bron vormt voor hun geloofsleven. Dit gegeven zal later verder uitgewerkt worden.

Vraag 6

Om een optimale beginsituatie mogelijk te maken, zal hier, na de vraag gesteld te hebben betreffende de eigen bron, ook naar positieve punten gezocht worden inzake de bron van de andere geloofsgroep. De vraag luidt: *Wat zien de auteurs als positief in elkaars bron?*

Khan ziet als positief gegeven, 'dat op de boeken van de vroegere profeten, op de psalmen en op het evangelie gezinspeeld wordt in de Koran; dat al deze boeken waar en correct zijn en neergekomen van God'. Het Nieuwe Testament ziet hij als 'boeken geschreven door de apostelen van Christus, waarin begrepen dat goddelijke woord, dat neerdaalde op Christus. Zij hebben deze boeken 'Nieuwe Testament' genoemd, waarvan wij een collectie '*indjil*' noemen. De *indjil*, genoemd in de Koran, refereert dan alleen naar de canonische en niet-canonische evangeliën (gospels), terwijl de Christenen er die boeken en brieven bij inbegrepen hebben, die de

34 Khan, S.A., Tabyin al-kalam, I, p. 268 en III, pp.100f. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 92.

35 Askari, H. In: *Religies in Nieuw Perspectief*. Kampen 1985, 63.

36 Küng, H. *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 187.

37 Wessels, A. *De Nieuwe Arabische Mens*. Baarn 1977, 42.

apostelen zelf hebben geschreven. Maar wij Moslims voegen deze niet bij de *indjil*, waarin dat goddelijk woord vervat is, dat neerkwam op Christus'.³⁸

Askari, in een vergelijking, stelt: 'Dat, zoals de Joden en Christenen in de Koran als mensen van het Boek gezien worden, na de openbaring van de Koran de Moslims eveneens mensen van het Boek werden en de boeken één Boek vormen'.³⁹

Ook Wessels zegt over de 'andere' bron: 'Dat wij in de Koran in zekere zin geconfronteerd worden met het woord van God. En dat is iets om hoogst ernstig te nemen'.⁴⁰

Voor Küng is het positieve van de Koran: 'Dat de Koran als Woord van God de grote constante is in de Islam'.⁴¹

Conclusie: De relatie met God, die voor alle auteurs spreekt uit elkaars bron, is een belangrijk gegeven om het onderzoeksgesprek mee voort te zetten.

Dat de Koran als Woord van God de 'grote constante' in de Islam is, zoals Küng naar voren brengt, is voor een vergelijkend onderzoek een belangrijk gegeven. 'Constanten' bieden de mogelijkheid om er 'variabelen' aan te toetsen. In het verdere onderzoek zal hier nog op teruggekomen worden.

Vraag 7

Tot slot is het niet van geringe waarde, van de schrijvers te weten, hoe zij staan tegenover de overbrengers van de goddelijke Boodschap in de beide religies. De laatste twee vragen zullen hieraan gewijd zijn. Ten eerste: *Hoe zien de auteurs de betekenis van Jezus Christus?*

Askari als Moslim zegt: 'Voor mij is Christus een teken van God, die de mens bevrijdt van de dode cirkel van een monologische godsdienst en voor hem het werkelijk dialogisch bestaan herstelt'.⁴²

Khan's islamitische opvatting is: 'Wat men hoofdzakelijk miste vóór de komst van Christus was de geestelijke heiligheid en het geestelijke licht. Daarom was het noodzakelijk, dat iemand geboren zou worden die het volk dit zou onderwijzen. Dit kon niemand anders zijn dan hij, die alleen uit de geest geboren was en niet door een oorzaak van buitenaf. Om dit geestelijk licht aan te steken werd Christus geboren, door de Geest

38 Khan, S.A., *Tabyin al-kalam*, vol. 1. Ghazipore 1862. In: Troll, C.W., *op.cit.* 75, 76.

39 Askari, H. *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 204.

40 Wessels, A. *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 136.

41 Küng, H. *op.cit.*, 62.

42 Askari, H. 'The Dialogical Relationship between Christianity and Islam'. In: *Journal of Ecumenical Studies* IX, no. 3 (1972), 483.

van God alleen.⁴³

Er is geen andere religie in de wereld, die zoveel respect heeft voor Christus en zijn leiding, als de Islam.⁴⁴

Wessels drukt het zo uit: 'De volheid van Jezus Christus' wezen en werken toont zich in zijn naam: God redt! In de naam van God is het heil, de heelmaking, de redding van de wereld gelegen'.⁴⁵

Küng ziet de betekenis als volgt: Voor Jezus-zelf ging het er om, in het licht van het komend Koninkrijk van God, door in liefde Gods wil te vervullen, het wetticisme te boven te komen; voor de Christelijke Kerk echter heeft de persoon van Jezus en de centrale problematiek zich in de loop der tijd verschoven naar zijn relatie tot God.⁴⁶

Conclusie: De auteurs benadrukken elk een ander aspect van de betekenis van Jezus Christus. Allen beschouwen hem echter als een teken van God, met zijn boodschap verwijzend naar God.

Vraag 8

Ook de betekenis van Mohammed voor de resp. auteurs is een belangrijk gegeven voor het verdere onderzoek. Zoals de profeten in het Oude Testament voor het volk Israël en de engel Gabriël in het Nieuwe Testament belangrijke getuigen waren van Hem, van wie zij een boodschap ontvingen, zo is de profeet Mohammed voor het volk van Ismaël een belangrijke getuige van Hem, van wie hij de boodschap via de engel Gabriël ontving. De laatste vraag luidt daarom:

Hoe zien de auteurs de betekenis van Mohammed?

Küng is hierin resoluut: 'Indien, volgens de Verklaring van het tweede Vaticaans concilie betreffende de niet-Christelijke Religies, de Katholieke Kerk "ook de Moslims met groot respect bezieet: Zij dienen de ene ware God..., die heeft gesproken tot de mens", dan moet naar mijn mening die Kerk – en alle Christelijke Kerken – ook "met groot respect" de man bezien, wiens naam wordt weggelaten uit de verklaring, hoewel *hij* alleen de Moslims leidde tot de dienst van de ene God, die sprak door hem: Mohammed, de Profeet'.⁴⁷

Wessels zegt: 'Ik geloof, dat God tot Mohammed gesproken heeft. Dat wij in de Koran in zekere zin geconfronteerd worden met het woord

43 Khan, S.A. *Tabyin al-kalam*, vol.3 in TFA, I, II (1887).

44 Baljon, J.M.S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore 1964, 22.

45 Wessels, A. *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*. Baarn 1989, 124.

46 Küng, H., *op.cit.* 176.

47 Küng, H. *op.cit.*, 60.

van God. En dat is iets om hoogst ernstig te nemen. Tegelijkertijd kom ik in de Koran in aanraking met elementen waar fundamentele punten van het christelijk geloof worden ontkend. Daarvan kan ik niet aannemen, dat het het woord van God is, *tenzij u mij toestaat het anders uit te leggen*. Met een dergelijk antwoord zijn uiteraard de theologische problemen niet opgelost. Maar het betekent wel een ernstig nemen van Mohammed, een serieus willen luisteren naar de Koran, zonder dat daarmee wezenlijke vragen uit de weg worden gegaan'.⁴⁸

Askari, verwijzend naar het tweede getuigenis van de Islam, zegt: 'Ik betuig, dat Mohammed de profeet van God is. Hij is de ontvanger van de openbaring, van het bewijs voor het goddelijke getuigenis in hem'.⁴⁹

Khan zegt tenslotte: 'Alle profeten, van het begin tot het einde, zijn waarachtig en Mohammed, de Boodschapper van God – de vrede van God zij op hem – is zonder twijfel het 'zegel der profeten'. De Heer Messias – vrede zij op hem – was zonder twijfel de 'Geest van God', het 'Woord van God' en de 'geholpene door de Heilige Geest'⁵⁰. De Moslims als volgelingen van Mohammed zijn volgelingen van Jezus de Messias, die hun leider is'.⁵¹

Conclusie: Uit deze antwoorden blijkt, dat alle vier auteurs Mohammed erkennen als brenger van de goddelijke boodschap, al heeft de boodschap zelf nog elementen die lijken te verschillen van bepaalde christelijke fundamentele geloofspunten. Deze worden in de komende hoofdstukken nader uitgewerkt. Het 'tenzij' in Wessels antwoord getuigt daarbij van een bereidheid om deze zaken in gesprek met elkaar nader uit te leggen.

3.7 Conclusies uit hoofdstuk 3

- * Dat de geselecteerde antwoorden van de auteurs op de hun gestelde vragen uitsluitend positief zijn komt voort uit het streven in dit onderzoek, verschillen te bespreken *vanuit de overeenkomsten*; vanuit die motivatie is bij deze introductie naar positieve antwoorden gezocht en zijn zij inderdaad gevonden. Dit wil niet getuigen van een onkritische houding, maar is het resultaat van kritisch onderzoek, wat in de latere hoofdstukken naar voren zal komen.

48 Wessels, A. *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 136.

49 Askari, H., *Einheit und Entfremdung im Islam*, 77-78.

50 Khan, S.A., *Credo* Cf. Q.4,169;5,110; Hughes, pp.229f (article on Jesus Christ; Arabic: Isa 'l-masih. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 240.

51 Khan, S.A., *Tabyin al-kalam*, vol. 3 pp. 82, 84. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 99.

- * Dit impliceert, dat in het verdere onderzoek bij de schrijvers evenzeer de *verschillen* naar voren zullen komen; verschillen die echter niet uit de weg worden gegaan, maar besproken worden vanuit een positieve instelling, zoals de schrijvers die in hun werk hebben getoond.

Vanuit die opstelling vangt in het volgende hoofdstuk de discussie met de auteurs aan over de verschillen inzake het beeld dat Moslims en Christenen van Jezus Christus hebben, zoals dit in de Vraagstelling in 1.7.3 naar voren is gekomen.

Jezus Christus – Woord en Geest van God

4.1 Inleiding

In het in hoofdstuk 3 geschetste Godsbeeld van Moslims en Christenen kwam naar voren, dat het belangrijkste punt van overeenkomst tussen Christendom en Islam inzake dit Godsbeeld tevens het grootste verschilpunt vormt. Dit betreft de Eenheid dan wel de Drie-eenheid van God.

In beide Boeken wordt gesproken over een Enig God. In de Koran vermeldt Soera 112:1 de woorden: 'Zeg: Hij Allah is één', en in de Bijbel vermeldt Deuteronomium 6:4 de woorden van Mozes: 'Hoor, Israël: de HERE is onze God, de HERE is Eén!', woorden die door Jezus Christus herhaald worden in Marcus 12:29.

Maar het is de figuur van Jezus Christus en zijn relatie tot God en zijn Geest, die de Christenen op de gedachte van de Drie-eenheid hebben gebracht.

Omdat Bijbel en Koran beide spreken over een relatie van Jezus Christus tot God waar Gods Woord en Geest bij betrokken zijn, en Godswoorden in Bijbel en Koran de toetssteen vormen, zal het onderzoek beginnen met het bestuderen van deze relatie, aan de hand van literatuurgegevens van de auteurs; vervolgens zullen deze gegevens vergeleken worden met elkaar en met Godswoorden in de beide Boeken.

Dit zal gebeuren aan de hand van de eerste aan de auteurs te stellen vraag:

Wat verstaan de auteurs onder de uitdrukking 'Jezus Christus als Woord en Geest van God' en welke Godswoorden in Bijbel en Koran sluiten hier het meeste op aan?

4.2 Antwoorden vanuit de literatuur van de auteurs

Evenals in hoofdstuk 3 is ook hier de volgorde van de schrijvers gekozen naar de opbouw in de gevonden antwoorden.

Deze antwoorden worden hieronder – in een kleiner lettertype en inspringende vorm – als citaten weergegeven. Daartussendoor wordt af en toe een toelichting gegeven.

Begonnen wordt met de visie van de beide Moslim-schrijvers. Allereerst van Khan.

Als nationaal leider van de Moslims in een land waar de Moslims samen woonden met Hindoes en Christenen, heeft Khan altijd gestreefd naar een interreligieuze dialoog. Door bestudering van de Bijbel heeft hij als Koran-kenner inzicht verworven in overeenkomsten en verschillen tussen de beide religies. Zijn verklaringen hiervan zijn, veelal in Urdu, gepubliceerd.

Van hem is de uitspraak,

...dat vijandschap tussen Christenen en Moslims op religieuze gronden niet mogelijk is, en er geen andere religie in de wereld (buiten het Christendom) zoveel respect heeft voor Christus en zijn leiding, als de Islam.¹

Over de relatie tussen Jezus Christus en God schrijft Khan:

Er is een speciale relatie tussen Jezus Christus en de Geest van God, maar niet op de wijze als de huidige christelijke leer het voorstelt. De zuivere leer van de twaalf apostelen is niet trinitarisch, maar unitarisch.

Zoals de Koran stelt, is Jezus 'geest van God' en 'apostel van God'.

Overigens vindt Khan het niet verrassend, dat de discussie over de ware natuur van Christus al dateert van het begin van de eerste eeuw:

Degene die op zijn uiterlijke gestalte afging wilde hem uitsluitend als menselijk wezen zien, degene die de reden van Christus' komst in menselijke gedaante beschouwt wilde hem slechts als een geest aannemen en degene die aan zijn wonderen denkt erkent hem als boodschapper van God, Woord van God en geest van God en herkent al deze dingen als komende van de ene God.²

1 Akhiri Madami (1898), een posthume collectie van essays van Ahmad Khan, daterend van 1897 tot aan zijn dood in 1898, pag. 31-32. In: Baljon, J.M.S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore 1953, 22.

2 Khan, S.A., Tabyin al-kalam, vol.3, in TFA I,II (1887), p. 4, in: Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan - A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi, 96-97.

Tot zover Khan.

Het betoog van Askari heeft een indringend karakter.

Hij schrijft in het besef, dat de afstand tussen God en mens immens groot is.³

Dat God deze afstand via de Koran terugbrengt tot een nabijheid waarbij Hij contact met de mens krijgt, is iets wat Askari diep raakt en hem brengt tot devotie. Dit blijkt duidelijk uit zijn werken. Zo zegt hij:

De Koran is een reciet (voordracht) van zowel historische als kosmische aard van het Woord van God, dat in zich verenigt het scheppingsbevel '*koen*' (word!) en het openbaringsbevel '*qoel*' (zeg!), zodat wat is geschapen eerst is 'gezegd' door God, en wat door God gezegd is, door de mens 'gereciteerd' wordt. Het is dringend noodzakelijk te beseffen dat, wanneer wij de Schrift 'reciteren', we ons bevinden in het centrum van een machtige transformatie, van aardwezen tot een kosmisch zelf, van een handvol stof tot vertegenwoordiger van God op de aarde en in de hemelen.⁴

Deze werelden, deze immense melkwegstelsels, alles kwam tot bestaan door één woord van Hem: 'Word!'. Er zal nog een ander woord zijn: 'Houd op te bestaan!', en dan zal dit alles verdwijnen. Dat is de God die wij aanroepen in onze synagogen, kerken en moskeeën.⁵

De Korantekst in Soera 4:171 – ook reeds genoemd in 3.3 – heeft voor Askari een gewicht, dat hij in een gesprek met Christenen meteen in de schaal legt.

De volgende citaten getuigen daarvan:

De Koran waarschuwt om van God 'niets dan de waarheid' te zeggen:

Mensen van het boek! Gaat niet te ver in jullie godsdienst en zegt over God alleen maar de waarheid. De masieh Isa, de zoon van Marjam, is Gods gezant en Zijn woord dat Hij richtte tot Marjam en een geest bij Hem vandaan. Geloof dan in God en Zijn gezanten en zegt niet: 'Drie'. Houdt daarmee op, het is beter voor jullie. Immers, God is één god. Geprezen zij Hij! Dat Hij een kind zou hebben! Van Hem is wat er in de hemelen en

3 In de Islam wordt de relatie tussen God en mens vaak vergeleken met die tussen een meester en zijn slaaf. Het sterk transcendente karakter van het islamitische godsbegrip is gericht op het bewerkstelligen van een innig persoonlijk contact met de Meester ofwel 'de Werkelijkheid', zoals God gewoonlijk door de moslimse mystici (soefi's) wordt aangeduid. Een verdere verdieping van de Korantekst 'Tot God behoren wij en tot Hem keren wij terug' (Soera 2:156) leidt voor de mysticus tot de beleving van eenheid met God. (De Bruijn, J.T.P., 'Vroomheid en mystiek'. In: Waardenburg, J., *Islam – Norm, ideaal en werkelijkheid*. Houten 1994, 199.)

4 Askari, H., 'De Koran: een reciet van de eenheid van schepping en openbaring'. In: *Religies in Nieuw Perspectief*, aangeboden aan Dr. D.C. Mulder. Kampen 1985, 62.

5 Askari, H., *op.cit.*, 66.

wat er op de aarde is. God is goed genoeg als voogd.

Het eerste deel van deze tekst handelt over Jezus Christus in zijn relatie tot Gods Woord en Geest en wordt daarom in dit hoofdstuk besproken. Het tweede deel van de tekst komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

Over de term 'alleen maar de waarheid' in deze Korantekst zegt Askari:

De waarheid zeggen betreffende God betekent niet een juiste stelling of veronderstelling over God zeggen, want dat zou impliceren, dat de mens kennis had van oorsprong of einde of grootte van iets – en niets daarvan is voor ons bekend als het God betreft. Het enige ware dat gezegd kan worden, *het grote minimum*, is dat God slechts Eén God is, Hem zij de glorie. 'Eén' is daarbij niet een getal, maar een vorm van bewustzijn van Gods Transcendentie.⁶

Elders zegt hij:

God is Absoluut; wij kunnen nooit in ons leven of na onze dood Zijn Wezen omvatten. Wat Hij ons toestaat te kennen van Hem is Zijn Openbaring. De hoogste vorm van kennis van God is te erkennen dat Hij niet te kennen is.⁷

Askari vergelijkt vervolgens het koranische Godsbeeld en mensbeeld met elkaar. Hij zegt hierover:

Geloof in de ene God en liefde tot de naaste vormen een eenheid, want de naaste is voor wie het juiste inzicht heeft, God zelf. De liefde laat de mens overal en in iedereen God zien en doet ons beseffen, dat Hij aan alle kanten staat. Hoezeer zou de vrede in deze wereld verwerkelijk kunnen worden als onze regeerders beseffen, zoals onze mystici dat doen, dat God aan beide kanten staat. Is Hij niet al-omvattend en is daarom zijn opvatting van 'waar' en 'onwaar' niet volstrekt anders dan de onze? Om de mensheid dit te laten beseffen dalen 'boeken' neer uit 'de hemel'. Wat is 'een boek van God'? Het is een nieuw bewustzijn. Wat is 'de hemel'? Het is een geest die boven onze geesten uitgaat.

Uit de visie van de Koran op God vloeit de visie op de mens voort. De mens is geen gevallen mens, gestempeld door de zonde, innerlijk verdeeld, gebroken, maar het edelste wezen van de schepping, voor wie zowel de gehele stoffelijke wereld als die van de engelen zich neerboog. God ademde zijn geest in hem, deelde met hem zijn wijsheid en zag hem aan in gunst en in de hoop, dat hij bij zijn uitgaan in de wereld God zou gedenken,

6 Askari, H., *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 197.

7 Askari, H., The dialogical relationship between Christianity and Islam. In: *Journal of Ecumenical Studies IX*, no. 3 (1972), 483.

Hem danken en vereren als de ware Heer.⁸

Kritisch is Askari als hij schetst, hoe de mens zijn relatie tot God heeft geschonden:

We hebben onze Schriften omgezet in oorkonden die het stempel dragen van ras, natie of confessie. Ons schrijven, onze religie, ze hebben alle hun transcendentie verloren. We hebben transcendentie evenals al het andere omgezet in een idee en God in een puur menselijk bedenksel.(..) Zijn wij niet in wezen één lichaam, één zelf, één Adam, ofschoon verscheiden naar lichaam, ras of natie, uiteengaand in taal, cultuur en religie, verscheurd tussen stof en geest?⁹

God als een object voor te stellen of als uitvloeisel van de menselijke subjectiviteit is de oorsprong van het moderne ongeloof. God echter gaat zowel objectiviteit als subjectiviteit te boven. Daarom roept de boodschap van de Koran ons op, God als denkbeeld achter ons te laten om te komen tot de werkelijkheid van zijn tegenwoordigheid.¹⁰

Daarom is de Koran in de eerste plaats *zîkr*, vermaning en herinnering dat God God is: het Subject is hetzelfde als het Praedicaat.(..) Hij alleen kan zeggen: "Ik ben die Ik ben". Hier is transcendentie boven alle benoeming, beschrijving, identificatie, aanwijzing, belichaming. (..) Is het niet veel-zeggend, dat het Arabische woord '*ayat*' zowel een zichtbaar teken aanduidt, als een Koranvers dat gelezen wordt? Slechts wanneer wij 'zien' en 'zeggen' combineren, worden woorden visioenen en visioenen woorden. Deze eenheid staat aan de oorsprong van alle grote kunst, poëzie en profetie.

Weer staan we voor de eenheid van schepping en openbaring. De boodschap van de Koran en trouwens van alle openbaringen wordt eerst verbreid over het ganse heelal, ontvouwd in de met sterren bezaaide hemels, verbreid over water en land en ook 'gereciteerd' louter in een woord dat zicht en zin in zich verenigt, want alleen dan kan een woord bij benadering het licht van God ontvangen. Daarom horen we in Koran en Bijbel dezelfde waarschuwing: "Zij hebben ogen maar zien niet, en zij hebben oren maar horen niet".¹¹

Tot zover Askari.

Voor Wessels als islamoloog is de mening van de Moslims ten opzichte

8 Askari, H., 'De Koran: een reciet van de eenheid van schepping en openbaring'. In: *Religies in Nieuw Perspectief*, aangeboden aan Dr. D.C. Mulder. Kampen 1985, 67.

9 Askari, H., *op.cit.*, 63.

10 Askari, H., *op.cit.*, 66.

11 Askari, H., *op.cit.*, 63.

van Jezus Christus, met het oog op de dialoog, van belang. Hij heeft hierover veel informatie verzameld en betreft daar ook de zojuist geciteerde Askari bij.

Wessels schrijft:

‘De houding van een aantal Moslims vandaag ten opzichte van Jezus stimuleert Christenen opnieuw na te denken over Jezus in een islamitische context. Het is op basis van Jezus als gemeenschappelijk teken, dat de dialoog vandaag opnieuw moet worden ingesteld’, schrijft Shi’itisch socioloog Hasan Askari uit India.¹²

Wessels heeft de Koran onderzocht op teksten over de begrippen ‘Woord’ en ‘Geest’ met betrekking tot Jezus Christus. Hij vergelijkt deze met bijbelteksten die hiermee het meest overeenstemmen. Over de uitdrukking ‘Woord van God’ zegt hij:

Naar het creatieve scheppingswoord ‘kun!’ – wees! – (Soera 3:4) wordt verwezen als directe oorzaak van de wonderbaarlijke geboorte van Jezus in de schoot van zijn moeder. De uitdrukking komt acht maal voor in de Koran, hetzij in verbinding met Jezus, hetzij in verband met de opstanding der doden. (‘Wie zal de benen tot leven wekken als zij verrot zijn? Zeg: “Hij zal ze tot leven brengen die ze eerst heeft voortgebracht”. Hij is die tot leven wekt ... En als Hij iets beveelt (*qada amran*) zegt Hij alleen: “Wees” en het is’).¹³ Zo wordt nu Jezus beschouwd als een van de bevolen dingen (*amran maqdiyan*). Jezus wordt het ‘woord’ genoemd of ‘een bevolen ding’ vanwege het creatieve bevel van God. In Soera 3:59 wordt gezegd: ‘Jezus is in de ogen van God als Adam. God vormde hem van stof, vervolgens zei Hij: “Wees” en hij was’. Al-Tabari merkte hierover op, dat Gods scheppen van Jezus uit zijn moeder zonder vader niet wonderbaarder was dan Gods scheppen van Adam zonder vader en moeder.¹⁴

Over de uitdrukking ‘geest’ in de Koran schrijft Wessels:

In de Koran wordt tot zeven maal toe de ‘geest’ in verband met Jezus genoemd.¹⁵ In de eerste plaats komt uit, dat de ‘geest’ actief was bij Jezus’ geboorte.¹⁶ Maar niet alleen dan; in de wieg reeds, in zijn jeugd en als volwassen man ondersteunde de heilige geest hem.¹⁷ Drie maal wordt

12 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 121, over Askari, H., ‘The Dialogical Relationship between Christianity and Islam’. In: *Journal of Ecumenical Studies* IX, no. 3 (1972), 477, 483.

13 Soera 36:78-82; 40:68. Vgl. Ezechiël 37. In: Wessels, A., *op.cit.*, 28.

14 Wessels, A., *op.cit.*, 29.

15 Vgl. Soera 2:87; 2:253; 4:171; 5:110; 19:17; 21:91; 66:12. In: Wessels, *op.cit.*, 28.

16 Soera 19:17; 4:171; 21:91 (vgl. Lucas 1:35). Gelijke woorden worden voor Adam gebruikt, 15:29; 38:72; 32:9 (vgl. Genesis 2:7). In: Wessels, A., *op.cit.*, 28.

17 Soera 5:110; 27:87; 2:253. Vgl. Marcus 1:10; Lucas 4:14. In: Wessels, A., *op.cit.*, 28.

gezegd, dat de geest Jezus steun verleende. Hoewel de uitdrukking 'Wij hebben hem bevestigd met de heilige geest' alleen voor Jezus wordt gebruikt, komt er toch een ongeveer gelijkkluidende formule voor, die gebruikt wordt voor de gelovigen in het algemeen: 'Hij heeft hen bevestigd met een geest van Hemzelf' (Soera 58:22). In Soera 4:171 wordt Jezus 'Gods Woord en geest' genoemd.¹⁸ De direkte schepping van Jezus door een scheppend bevel (*amr*) en woord van God zou verklaren, waarom Jezus 'Woord' wordt genoemd en kan ook als reden worden aangegeven, waarom hij in hetzelfde vers 'geest' heet.¹⁹

De zending van Jezus was volgens de Koran:

1. Het brengen van het evangelie (indjiel) die de tora (tawra) bevestigde, welke de wijsheid en de bewijzen van God toonde;
2. het onderrichten in het gebed (salaat) en het geven van aalmoezen (zakaat);
3. het zijn van een 'teken', een barmhartigheid, voorbeeld en getuigenis.²⁰

Küng probeert overeenkomsten te vinden in de relatie Moslim-Christen met betrekking tot Koran en Bijbel, en de openbaring van de ene God in de mens Jezus van Nazareth. Hij zegt:

Ik denk dat zowel Moslims als Christenen zich kunnen vinden in de formulering, dat de transcendente God dicht bij de mensen is (Koran: 'dichter dan zijn halsslagader', Soera 50:16) en aanwezig is in de Geest, door de Geest, als Geest.

De boodschap van de Koran zou essentieel verrijkt worden door de Bijbel serieus te nemen. Aan de andere kant zou de bijbelse boodschap bevrijd kunnen worden van latere versluiering en overdrijving, door de waarschuwingen van de Koran serieus te nemen. In elk geval moet dit ene punt toegegeven worden aan beide, Islam en Jodendom: Volgens het Nieuwe Testament is *het principe van eenheid de Ene God* (ho theós = de God = de Vader), van wie alle dingen komen en op wie alle dingen georiënteerd zijn.²¹

18 Vgl. voor de combinatie van 'woord' en 'geest' Jesaja 11:4; Psalm 147:18; 33:6; 34:6. Het bijbelse *ruach* (=geest) en *dabar* (=woord) kunnen parallellen zijn en als equivalenten worden gebruikt, zoals bijvoorbeeld wanneer zij naar het scheppende handelen van God verwijzen in Psalm 33:6: 'Door het woord des HEEREN zijn de hemelen gemaakt. Door de adem van zijn mond al hun heer'. In: Wessels, A., *op.cit.*, 28.

19 Soera 21:91, 66:12. Door het creatieve scheppende blazen werd zowel Adam als Christus in aanzijn gebracht, 3:59, 15:29, 38:72. O'Shaughnessy, T., *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*. Rome 1953. In: Wessels, A., *op.cit.*, 28.

20 Soera 3:50; 19:21, 31. In: Wessels, A., *op.cit.*, 26.

21 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 188.

In het Nieuwe Testament betekent geloven in God de Vader geloven in de ene God, een geloof dat Jodendom, Christendom en Islam delen. 'Vader' wordt vaak verkeerd begrepen, niet alleen door Moslims, maar ook door Christenen: 'Vader' moet niet letterlijk worden verstaan, als het tegenovergestelde van 'moeder', maar symbolisch of analoog.

Geloven in de Zoon van God betekent geloven in de openbaring van de ene God in de mens Jezus van Nazareth. In het Nieuwe Testament wordt Jezus Christus allereerst gezien als een menselijke, historische persoon, concreet gerelateerd aan God: de ambassadeur, Messias, woord van de eeuwige God in menselijke vorm.²²

In al zijn spreken en prediking en in heel zijn persoon handelde Jezus niet als Gods rivaal, maar verkondigde, manifesteerde, openbaarde hij het ene Woord en de ene Wil van God. We kunnen dus ook zeggen, dat in deze man Gods woord en wil menselijke vorm aannam – de openbaring van God door Jezus.²³

Küng, die als theoloog zich inzet voor een interreligieuze dialoog, zet de geloofszaken hier op een rij om, ook voor de Moslims, een helder beeld te krijgen van wat het specifieke element is in het Christendom – Gods openbaring in Jezus Christus door de Geest:

Geloven in de Heilige Geest betekent geloven in Gods macht, aan het werk onder de mensheid in deze wereld.

In het licht van het Nieuwe Testament is de Heilige Geest niet een of ander derde element, onderscheiden van God, dat functioneert tussen God en menselijke wezens. Veeleer is de Heilige Geest Godzelf, inzoverre hij dicht bij de mensheid van de wereld is, van binnen werkt als de kracht die grijpt maar niet gegrepen kan worden. Dus de Geest kan als Gods Geest niet méér gescheiden worden van God dan de zonnestraal van de zon.

De Geest van God is de Geest van Jezus Christus. Door de Geest, in de Geest en als Geest kan Jezus dicht bij zijn gemeenschap zijn of in het hart van de enkeling – helpend, bemoedigend, troostend, beoordelend. Maar dit christologisch perspectief moet niet leiden tot negeren van een ander perspectief, waar ook van getuigd wordt in de Bijbel: de Geest van Jezus Christus is en blijft Gods Geest.²⁴

Deze gegevens in verband brengend met de *joodse* traditie zegt Küng:

22 Küng, H., *op.cit.*, 188.

23 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 466.

24 Küng, H., *Das Christentum - Wesen und Geschichte*. München 1995, 68.

De tegenwoordigheid, het bestaan en de werkzame kracht van God die was, is en zal zijn, wordt uitgedrukt in alles wat in het rabbijnse Jodendom bedoeld wordt met '*Shekina*': Gods inwoning, niet alleen in het heiligdom, de tabernakel en de Tempel; God kan ook zijn intrek nemen in de gemeenschap van het volk, zelfs als het in ballingschap gaat. 'Immanuel', 'God is met ons!'

Echter God heeft, zoals de eerste joodse Christenen al ondervonden, uiteindelijk zichzelf geopenbaard in de historische persoon van Jezus Christus.²⁵

4.3 Vergelijking van de antwoorden uit 4.2 met Godswoorden in Bijbel en Koran

Met betrekking tot de vraag aan het begin van dit hoofdstuk over Jezus Christus als Woord en Geest van God komt de kern van de antwoorden op het volgende neer:

Askari maakt onderscheid tussen Jezus Christus als *Teken* en als *Persoon*. Hij is het woord, de spraak, de betekenis en de aanleiding van de dialogische relatie tussen Christenen en Moslims – het 'common Sign'. Als Woord van God is hij het Teken dat naar God verwijst.

Khan ziet een speciale relatie tussen Jezus Christus en de Geest van God, maar dan volgens de zuivere leer van de twaalf apostelen: monotheïstisch.

Wessels schrijft, dat de directe schepping van Jezus door een scheppend bevel en woord van God zou verklaren, waarom Jezus in Soera 4:171 'Woord' wordt genoemd en in hetzelfde vers 'geest' heet.

Küng zegt: De Geest van Jezus Christus is en blijft Gods Geest. God heeft Zichzelf geopenbaard in de historische persoon van Jezus Christus.

De teksten in de Bijbel en de Koran, die het meest aansluiten bij de literatuurgegevens van de vier auteurs met betrekking tot Jezus Christus als Woord dan wel als Geest van God, worden teruggevonden in de Bijbel bij de woorden van Johannes 1:1,

In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God,²⁶

25 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 467.

26 De dichter-predikant Jan Wit, die lied no. 1 van het Liedboek voor de Kerken schreef

en in de Koran bij een gedeelte uit de Soera's 4:171 en 2:87,

De masieh Isa, de zoon van Marjam is Gods gezant en Zijn Woord dat Hij richtte tot Marjam en een geest bij Hem vandaan...

Wij hebben Isa, de zoon van Marjam, de duidelijke bewijzen gegeven en hem gesterkt met de heilige geest...

In de Koran wordt in 15 van de 114 soera's aan Jezus gerefereerd; 93 verzen wijden zich aan hem die 'Messias', 'profeet' en 'boodschapper' wordt genoemd. In de Koran wordt zijn ontstaan vergeleken met de schepping van Adam (Soera 3:58). Hij wordt gezien als het Woord van God, omdat hij namens God spreekt en zo de mens op de rechte weg leidt. De woorden 'heilige geest' ('ruh al qudus') van het zojuist geciteerde vers wordt in de Koran alleen gebruikt voor Jezus.²⁷

De genoemde woorden uit Johannes 1:1 en Soera 4:171 doen denken aan de eerste woorden in Genesis betreffende Gods Geest en Woord:

In den beginne schiep God de hemel en de aarde. De aarde nu was woest en ledig, en duisternis lag op de vloed, en de Geest Gods zweefde over de wateren. En God zeide...

Soera 4:171 vertoont bovendien een overeenkomst met Lukas 1:35, waar de engel Gabriël tegen Maria zegt:

"De heilige Geest zal over u komen en de kracht des Allerhoogsten zal u overschaduwen..."

Het beeld van God dat in deze teksten wordt opgeroepen is het beeld van Hem wiens Woord de wereld schiep en wiens Geest leven blies in zijn schepping, wiens Woord en Geest ook leven opwekte in Maria en dit leven van de aanvang af bewoonde en begeleidde. Zo gezalfd en vervuld met Gods Woord en Geest sprak Jezus Christus Gods woord, deed hij Gods werk met Gods Geestkracht. Het 'vlees' werd drager van Gods Woord en Geest.

Ook in Openbaring 19:13 draagt de persoon van Jezus de naam 'Woord van God'. Letterlijk staat in deze laatste tekst: "... En zijn naam is genoemd: 'het Woord Gods'.

Het valt op, dat bij de benaming van Jezus in de Bijbel onderscheidend

– 'God heeft het eerste woord (...) God heeft het laatste woord...', geïnspireerd op Johannes 1:1 (vgl. p. 786), lijkt hier te laten uitkomen, dat het werkwoord 'hebben' in West- en Zuid-Semitische talen omschreven wordt met 'van of bij iemand zijn, iemand toebehoren': 'In den beginne was het Woord, God had het (eerste en het laatste) Woord en God was het Woord'.

²⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, IV. Leiden 1978, 81-86.

de werkwoorden 'noemen' en 'zijn' gebruikt worden. Als in Lucas 1 de engel Gabriël aan Maria uitlegt hoe zij zwanger zal worden, besluit hij met de woorden: "Daarom zal ook het heilige dat verwekt wordt 'Zoon Gods' genoemd worden".

'Zoon Gods' en 'Woord Gods' *genoemd* worden is iets anders dan *zijn*. 'Noemen' duidt op een achterliggende betekenis van de naam, een be-teken-is die heenwijst naar iets anders, Iemand anders.

Ook Küng noemt Jezus' zoonschap "niet een relatie vanuit ouderschap, maar een *benoeming*". (zie hoofdstuk 5)

En toch is dit verschil in de semitische cultuur veel minder groot. Immers, wie 'zoon Gods' genoemd wordt, wordt dat terecht genoemd, waarbij bij de term 'zoon' (naast een biologische afstamming) de *juridische erkenning en bevoegdheid een grote rol spelen*. Daarom gaat het Johannes-evangelie met deze benaming op een zeer massieve wijze om.

De benaming van Jezus als 'Woord Gods' wordt in het Johannes-evangelie door Jezus zelf als volgt verklaard:

"De Vader is in mij en ik in de Vader" (10:38b);

"Ik heb niet uit mijzelf gesproken, maar de Vader, die mij heeft gezonden, heeft zelf mij een gebod gegeven, wat ik zeggen en spreken moet. (...) Wat ik dan spreek, spreek ik zó, als de Vader mij gezegd heeft." (12:49,50);

"De woorden, die ik tot u spreek, zeg ik uit mijzelf niet; maar de Vader, die in mij blijft, doet zijn werken." (14:10).

"Wie mij verwerpt en mijn woorden niet aanneemt, heeft één die hem oordeelt: het woord dat ik heb gesproken, dat zal hem oordelen ten jongsten dage. Want ik heb niet uit mijzelf gesproken, maar de Vader die mij heeft gezonden heeft zelf mij een gebod gegeven, wat ik zeggen en spreken moet." (12:48)

Jezus, die spreekt wat God hem uit te spreken geeft, wekt daardoor al spoedig de indruk iemand te zijn die volgens het Evangelie van Johannes *zelf* Gods autoriteit aanneemt, wat door gezaghebbende Joden geïnterpreteerd wordt als 'godslastering'. Hij is echter slechts de *drager* van het Woord van God, het *symbool* dat verwijst naar de *Ander*, wiens Woord hij spreekt en wiens Geest hem het gezag geeft waarmee hij spreekt; reden waarom hij 'Gods Woord' *genoemd* wordt. Hij is Gods Woord, maar hij is dat niet op een ontologische wijze.

Een vergelijking met Bileam (Numeri 22-24) – door Wessels één van de 'vreemdelingen' genoemd 'die de kinderen Israëls iets dringends en belangrijks te zeggen hebben'²⁸ – geeft de volgende parallel te zien: Bileam, door koning Balak van Moab ingehuurd om het volk Israël te

vervloeken, krijgt in plaats daarvan woorden van God uit te spreken, waar hij zelf geen vat op heeft, ondanks herhaalde pogingen. Hoewel Bileam fungeert als instrument dat Godswoorden doorgeeft, en God door zijn mond spreekt, is zijn mond daarmee nog niet Gods mond geworden, en is hijzelf wel drager van Gods Woord, maar daarmee nog niet een deel van God.

Wanneer God spreekt door de mond van Jezus Christus (=de met Gods Woord en Geest gezalfde Jezus), spreekt Jezus Christus daardoor wel met gezag (Mattheüs 7:29) en lijkt het alsof hij Gods autoriteit aanneemt, maar daarmee wordt hij zelf niet tot God.

Het verschil tussen de functie van Jezus Christus en die van Bileam is, dat Jezus reeds *sinds zijn ontvangenis* drager is van Gods Woord en Geest²⁹, wonend in hem – of, zoals Schillebeeckx het zegt: “Jezus wordt door een ander bewoond, de Heilige Geest”³⁰ – en dat hij permanent Gods Woord spreekt, terwijl Bileam *incidenteel* Godswoorden gesproken heeft, hem door God in de mond gelegd.

4.4 Conclusies uit hoofdstuk 4

Naar aanleiding van de vraag, aan het begin van het hoofdstuk gesteld, ‘*Wat verstaan de auteurs onder het begrip ‘Jezus Christus als Woord en Geest van God’ en welke Godswoorden in Bijbel en Koran sluiten hier bij aan?’* wordt het volgende geconcludeerd:

- * De vier schrijvers beschouwen God als een Enig God en het geloof van de apostelen als monotheïstisch.
- * Hoewel de auteurs de bijzondere relatie van God met Jezus Christus beschrijven, hetzij met woorden uit de Koran – ‘Jezus als Woord van God en een geest bij Hem vandaan’ –, hetzij in eigen bewoordingen: ‘God die op unieke wijze sprak in Christus en was in Christus’, zijn zij van mening, dat al deze kenmerken van Jezus’ bijzondere relatie met God hem desondanks niet goddelijk maken.
- * Gods Woord, dat Jezus tot leven riep, wordt in de Koran in verband gebracht met Gods scheppingswoord “Word!” dat de wereld tot bestaan riep; en de kracht van Gods Heilige Geest die, naar Gabriëls

28 Wessels, A., *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*. Baarn 1989, 15.

29 Jezus als drager van Gods Woord is een belangrijk teken, dat naar Gods presentie verwijst; de nabijheid van de Geest in Jezus is zeer groot, zeer existentieel, zeer intensief.

30 Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 419.

zeggen volgens Lucas 1:35, Maria zou overschaduwen – wordt in de Koran 'een geest bij Hem vandaan' genoemd. Gods Woord klonk door Jezus en Gods Geest deed door hem zijn werken. Dit wekte bij zijn omstanders echter de indruk, dat Jezus Gods autoriteit aannam.

- * Het begrip 'Woord Gods', waarmee Jezus benoemd werd, geeft de symbolische betekenis weer van zijn functioneren: Jezus als drager van Gods Geest en spreker van Gods Woord wijst heen naar Hem door Wie hij gezonden is en Die in hem werkt.

Jezus Christus – de door God beminde zoon

5.1 Inleiding

Omdat in de antwoorden van hoofdstuk 4 naar voren kwam, dat de uitdrukking 'Jezus Christus als Woord en Geest van God' door de auteurs ook in verband gebracht wordt met het gegeven van zijn Zoonschap, wordt in dit hoofdstuk dat gegeven verder besproken aan de hand van de vraag:

Wat verstaan de auteurs onder het begrip 'Zoon van God' met betrekking tot Jezus Christus en welke Godswoorden in Bijbel en Koran sluiten hier het meest op aan?

Hun antwoorden, vermeld in de volgende paragraaf, zullen met elkaar vergeleken en in 5.3 aan Godswoorden als constanten in Bijbel en Koran getoetst worden.

5.2 Belichting door Moslim- en Christenschrijvers

Zoals van Khan al in het vorige hoofdstuk werd weergegeven, is Jezus volgens de Koran 'geest van God' en 'apostel van God'. Wat hier in hoofdstuk 5 van belang is, is Khan's toevoeging:

...en in deze zin kan hij ook 'zoon van God' genoemd worden; maar geen van de apostelen onderwees het trinitarisch geloof, dat Vader, Zoon en Geest alle drie God zijn.

Het geloof van de Christenen is:

'God is Eén en Hij is Vader en buiten Hem is er geen ander God. En toch,

omdat de Schepping één van de essentiële, eeuwige kenmerken van God is, ging dat kenmerk, de Zoon, Christus, uit van de Vader. Er is geen deling in het wezen van de Vader en dat van de Zoon. Het enige verschil is, dat de Vader zijn Wezen *van oorsprong* bezit. Hij heeft het niet van iemand anders ontvangen, terwijl de Zoon, eeuwig teweeggebracht, sinds de eeuwigheid zijn wezen van de Vader ontving. Er is een zuiver onderscheid, maar geen scheiding tussen hen.¹

De hele schepping, inclusief de mens, is het *Werk* van God en het dienen van Hem is zijn *Woord*; deze twee kunnen elkaar niet tegenspreken.²

Van Askari wordt nu, in vervolg op het vorige hoofdstuk, zijn antwoord gegeven op het tweede deel van Soera 4:171,

Geloof dan in God en zijn gezanten en zegt niet: "Drie". Houdt daarmee op, het is beter voor jullie. Immers, God is één god. Geprezen zij Hij! Dat Hij een kind zou hebben! Van Hem is wat er in de hemelen en wat er op de aarde is. God is goed genoeg als voogd.

Het lijkt er op, dat Askari begrip heeft voor de verwarring die kan ontstaan, wanneer een zo belangrijke functie als 'boodschapper van God' de nabijheid tussen God en Jezus Christus zo sterk maakt, dat zij nauwelijks meer van elkaar te onderscheiden zijn. Hij zegt namelijk:

De kritiek van de Koran op het Christendom – dat Jezus de Zoon van God is, tweede Persoon van een goddelijke Drie-eenheid – is verweven met de bevestiging van Jezus als Boodschapper van God. – En dit is geen gewone zaak, iemand te zijn die gezonden is door God de Almachtige, de Heer van de werelden, een Woord en Geest van Hem. – Maar het was een ernstige bedreiging van het principe van de Verhevenheid en Transcendentie, die getal noch beeltenis toelaat. Indien met datgene wat de Koran zegt ernstig rekening wordt gehouden door de Christen, zal hij zich bedenken, en aarzelen voordat hij zegt wat zijn traditie heeft gezegd over God. Dit is voor de Islam het kritieke moment van zijn basiale boodschap aan het Christendom. God is verheven boven elke associatie – 'shirk' – ook aangaande de associatie van Jezus met God.³

Wessels tracht zich te verplaatsen in de denkwereld van de discipelen, die verantwoordelijk zouden zijn voor de uitdrukking "Zoon van God" voor Jezus van Nazareth. Hij vraagt zich af:

1 Khan, S.A., *TK III*, p.5-6, in: Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Dehli 1978, 97-98.

2 Baljon, J.M.S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore 1964, 78. Deze woorden van Khan worden door Baljon Khan's 'axioma' genoemd. (Nizami, K., *Sayyid Ahmad Khan*. New Delhi 1974, 113.)

3 Askari, H., *'The Experience of Religious Diversity'*. Chippenham 1987, 195-198.

Hoe konden de discipelen als Joden die toch geloofden in de eenheid Gods ("Hoor Israël: de HERE onze God, de HERE is één", Deuteronomium 6:4) tot het geloof komen, dat Jezus van Nazareth de 'Zoon van God' was? Bij alle verschil dat er is tussen de situatie van de schrijvers van het Nieuwe Testament of de discipelen, en de Moslims, in beide gevallen komt de vraag op (..) naar de bijzondere verbondenheid van Jezus Christus met God.⁴

Deze vraag heeft velen bezig gehouden, door alle tijden en religies heen. Ook nu nog is het met een zekere spanning, dat de antwoorden op de vraag naar de bijzondere verbondenheid van Jezus Christus met God tegemoetgezien worden.

Wessels vervolgt:

Het is duidelijk uit het Nieuwe Testament, dat Jezus in genen dele ook maar het monotheïsme zelf zou hebben opgegeven. In Marcus 12:32 zegt een schriftgeleerde tot Jezus: "Inderdaad, meester, naar waarheid hebt Gij gezegd dat Hij één is en dat er geen andere is dan Hij". Of Johannes 17:3, "Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enige waarachtige God en Jezus Christus die Gij gezonden hebt". Vele nieuwtestamentische geleerden zeggen tegenwoordig, dat Jezus zelf deze titel (Zoon van God) nooit op zijn lippen heeft genomen. In het evangelie van Marcus komt de titel alleen voor in de belijdenissen en als de stem van de hemel bij de doop en de verheerlijking op de berg: "Gij zijt mijn Zoon, de geliefde" (Marcus 1:11).

Met andere woorden, het schijnt dat wij bij deze term voornamelijk te doen hebben met een *latere identificatie*, die van Jezus gegeven is na de paaservaring, toen de discipelen Jezus op een nieuwe manier 'zagen'. In Handelingen 13:32 bijvoorbeeld is het goddelijke zoonschap gezien als *beginnend bij pasen*: "En wij verkondigen u dat God de belofte, die aan de vaders geschied is, aan ons, hun kinderen, vervuld heeft door Jezus op te wekken gelijk in de tweede psalm geschreven staat: 'Mijn Zoon zijt gij, Ik heb u heden verwekt'.⁵

Op deze plaats moet duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen het begrip 'Gods Zoon' dat door *mensen* in de mond genomen wordt en de woorden 'Mijn Zoon' die afkomen van *God* en een benoeming is van Hém uit voor Israël, zijn koning en voor Jezus Christus die Gods wil volbrengt.

Wessels schrijft dan over bijbelteksten waarin beschuldigingen van de kant van joodse geestelijken tegen het optreden van Jezus vermeld staan:

4 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 119.

5 Wessels, A., *op. cit.*, 128.

De Joden beschuldigden hem van blasfemie in het aannemen van prerogatieven die alleen aan God behoren. De teksten waarom het vooral gaat, komen uit het Johannes-evangelie:

- Hierom dan trachtten de Joden des te meer hem te doden, omdat hij niet alleen de sabbat schond, maar ook God zijn eigen Vader noemde en zich dus met God gelijkstelde. (5:18)
- De Joden antwoordden hem: "Niet om een goed werk willen wij u stenigen, maar om Godslastering en omdat gij, een mens, uzelf God maakt." (10:33)
- De Joden antwoordden hem: "Wij hebben een wet en naar die wet moet hij sterven, want hij heeft zichzelf Gods Zoon gemaakt." (19:7)

Wessels maakt in de relatie tussen Jezus Christus en God onderscheid tussen 'eenheid' en 'volledige identiteit'. Hij doet dat met de volgende woorden:

Als Jezus' eenheid met God, die zo duidelijk door het evangelie van Johannes wordt gesteld, een volledige identiteit met God zou inhouden, dan zouden de joodse bezwaren en veroordelingen geldig zijn⁶, evenals de moslimse. Maar wanneer het evangelie over de eenheid tussen Christus en God spreekt, dan is dat niet hetzelfde als identiteit.⁷ De hele 'concern' van de oude kerk was juist om, wanneer zij over 'triniteit' sprak, deze identiteit te ontkennen en het onderscheid te respecteren. Maar zij beleed, dat op unieke wijze God sprak in Christus, was in Christus of, zoals het Nieuwe Testament het uitdrukt, Christus 'Zoon van God' was.⁸

Uit deze weergave blijkt opnieuw, hoe moeilijk, reeds vanaf het begin, de hoedanigheid van Jezus Christus te bevatten is geweest.

Wessels wil datgene wat *God* bedoelt met de uitdrukking 'Mijn Zoon' en dat wat *Jezus zelf* daarover al dan niet uitgesproken of ervaren heeft, onderscheiden van datgene wat *mensen* zeggen of belijden ten aanzien van Jezus Christus als 'Zoon van God'. Hij refereert hierbij aan het Oude Testament:

In het Oude Testament wordt Israël en zijn koning 'zoon van God' genoemd. In Exodus 4:22 moet Mozes namens God tot Farao zeggen: "Zo zegt de HERE: Israël is mijn eerstgeboren zoon; daarom zeg Ik u: laat mijn zoon gaan, opdat hij Mij diene..."

6 Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1957, 281-297. In: Wessels, A., *op.cit.*, 131.

7 Henry, G.S., in: *A Dictionary of Christian Theology*. Londen 1969, 55. In: Wessels, A., *op.cit.*, 131.

8 Wessels, A., *op. cit.*, 131.

Jezus, die leefde vanuit de vroomheid van het Oude Testament, ervoer zichzelf op een bijzondere manier als 'Zoon van God' door gehoorzaam het goddelijk plan van verlossing te vervullen – het diepe geheim waar Jezus zich sinds zijn doop van bewust was, het geheim dat hij als geen ander mens verbonden is met God.⁹

Dit 'diepe geheim van verbondenheid' van Jezus met God werd door zijn omgeving niet begrepen en daardoor verkeerd opgevat. Wessels schrijft over deze menselijke ervaring. Hij beziet die zowel van Moslims als van Christenen. Wat de Moslims betreft typeert hij het als volgt:

Voor het goed verstaan zal in het algemeen gesteld moeten worden, dat de koranische Jezus geen bijzonder grote rol speelt in het gewone godsdienstige leven van de doorsnee Moslim. Er zijn nog vele 'gewone' Moslims die Christenen zullen blijven verdenken en beschuldigen van driegodendom. Maar anderzijds zijn er ook Moslims, die Christenen wel als monotheïsten aanvaarden.

Wessels noemt dan als voorbeeld de vice-president van de raad van ministers van Egypte bij het islamitisch-christelijk colloquium dat in november 1974 in Tunesië werd gehouden, overigens zonder hierover uit te weiden.¹⁰

Küng is, zoals reeds in het vorige hoofdstuk vermeld werd, van mening dat Jezus altijd God centraal plaatste. Hieronder gaat zijn betoog verder, waarbij ook het Jood-zijn van Jezus wordt betrokken:

Evenals het Jodendom had ook Jezus van Nazareth geen band met dogma's en formules. Hij maakte gebruik van bestaande spreekwoorden, van verhalen en gelijkenissen uit de alledaagse werkelijkheid, bekend bij al zijn luisteraars. In het centrum van zijn prediking plaatste hij nooit zichzelf, maar God: Gods Koninkrijk, Gods naam, Gods wil die volbracht wordt door de dienst aan de naaste.

Dit soort prediking zou in principe niet onaanvaardbaar zijn voor moslims. Maar toen ontstond het idee, dat deze heraut van Gods Koninkrijk niet de 'Zoon van God' genoemd moest worden, maar 'God'.

Moderne historisch-kritische exegeten zijn het er over eens, dat Jezus nooit de titel 'Zoon van God' op zichzelf toepaste. Zelfs toen hij aangesproken werd met 'goede Meester' reageerde hij met: "Waarom noemt u mij goed? Niemand is goed dan God alleen". (Marcus 10:18)

Al discussiërend vergeten de mensen voortdurend, dat Jezus zelf een Jood was. Ongetwijfeld sprak, bad en worstelde hij met God en leed hij onder

⁹ Wessels, A., *op.cit.*, 130.

¹⁰ Wessels, A., *op.cit.*, 121.

het standpunt van een uiteindelijk onverklaarbare ervaring van God, aanwezigheid van God, zekerheid van God, op grond van de eenheid met God als zijn Vader.

Niettemin gingen zijn aanspraken in zoverre boven die van een profeet uit, dat hij Gods autoriteit aannam, speciaal met betrekking tot de Wet en de vergeving van zonden. In deze Jezus zien we 'meer dan Mozes', 'meer dan de profeten'. Niet alleen sprak hij over vergeving van zonden, uitwissen van scheidingen tussen rein en onrein, recht en onrecht, hij dééd al deze dingen. Vandaar dat hij werd beschuldigd van godslastering, veroordeeld werd en terechtgesteld.¹¹

Küng heeft dezelfde opvatting als Wessels over het moment waarop de Christenen Jezus als 'Zoon van God' zijn gaan zien:

Pas na zijn dood, toen Christenen, op basis van hun paaservaringen, met recht konden geloven, dat Jezus boven lijden en dood was uitgestegen, opgenomen was in Gods eeuwig leven, opgeheven was tot God, zijn Vader, begon de geloofsgemeenschap de titel 'Zoon' of 'Zoon van God' voor hem te gebruiken. Omdat er een innerlijke logica en een gegronde reden was om de naam 'Zoon' te geven aan iemand die God zijn 'Vader' noemde.¹²

Voor Küng, sterk voorstander van de interreligieuze dialoog, is het belangrijk om aanknopingspunten te vinden voor een gesprek tussen Moslims en Christenen. Hij zoekt daarvoor naar de juiste identiteit als Christen:

Op deze wijze is het criterium om een Christen te zijn niet de later ontwikkelde kerkelijke leer van de Drie-eenheid, maar het geloof in de ene en enige God, de praktische navolging van Christus, vertrouwend op de kracht van Gods Geest, de Geest die ook in dialoog met de niet-Christenen werkt waar hij wil en ons zal leiden waarheen hij wil.

Dit alles moet volgens Küng dienen om een helder beeld te krijgen van wat het specifieke element is in het Christendom – Gods Openbaring in Jezus Christus door de Geest.¹³

Hij vervolgt daarom:

Als hedendaagse Christenen en Moslims elkaar beter willen begrijpen, moeten ze teruggaan naar hun oorsprong. Daar staan alle drie groepen dichter bij elkaar. Nieuwtestamentische wetenschap heeft niet slechts erkend hoe groot de afstand is tussen de oorspronkelijke uitspraken over Vader, Zoon en Geest en de latere dogmatische kerkelijke leer van de

11 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 183-184.

12 Küng, H., *op.cit.*, 184.

13 Küng, H., *op.cit.*, 189.

Drie-eenheid van de Kerk, maar ook hoe verschillend ook zelfs in het Nieuwe Testament de christologische begrippen zijn.¹⁴

Küng haalt dan Heikki Räisänen aan, één van de weinige nieuwtestamentici die ook de Koran wetenschappelijk heeft bestudeerd; deze heeft een essay geschreven, getiteld 'The Portrait of Jesus in the Quran'. Daarin zegt hij:

Tegenwoordig is het voor de nieuwtestamentische wetenschap duidelijk, dat er in het Nieuwe Testament nauwelijks iets is, dat ook maar enigszins lijkt op de leer van de Drie-eenheid. Dit besef kan op zichzelf een nieuw startpunt zijn voor een dialoog. Maar misschien is het nog interessanter, dat sommige passages van het Nieuwe Testament een treffende gelijkheid vertonen met het koranische portret van Jezus.¹⁵

Voor de dialoog tussen Moslims en Christenen zou dit een bemoedigende aanzet zijn. Het zou immers hypothese 3 uit hoofdstuk 1 bijvallen, die stelt dat, 'als Godswoorden in Bijbel en Koran met dezelfde God in verband gebracht kunnen worden, zij in logisch opzicht wel kunnen verschillen, maar niet zodanig, dat zij met elkaar in tegenspraak zijn.'

Voor de Drie-eenheid als verschilpunt zou dit kunnen betekenen dat, wanneer aantoonbaar wordt, dat de opvattingen omtrent deze Drie-eenheid niet gefundeerd kunnen worden op bijbelwoorden, dit verschilpunt wellicht zou kunnen komen te vervallen, waardoor de afstand tussen Moslims en Christenen, ook in de dialoog, aanmerkelijk verkleind zou worden.

Reductie van een verschil kan echter ook tot *intensivering* van het verschil leiden, wanneer de betekenis van de *traditie* een rol gaat meespelen. Ontwikkeling van geloofsopvattingen kan dan leiden tot een spanning tussen deze nieuwe opvattingen en de geloofsoverleveringen die niet van Jezus Christus afkomstig zijn, maar, in dit geval, Griekse wortels hebben.

Maar ook kan deze ontwikkeling een uitdaging vormen, namelijk wanneer teksten een gerelateerde betekenis krijgen, doordat de mens in zijn geloofsontwikkeling zich concentreert op de woorden van Jezus Christus als het Woord van God. Zijn woorden kunnen een sleutel vormen die een deur opent naar nieuwe ontwikkelingsruimten, waar Gods Geest mysteries ontsluit.

Uiteraard heeft dit alles te maken met de positie van Jezus, met name zijn Zoonerschap. Küng benadrukt nogmaals:

¹⁴ Küng, H., *op.cit.*, 190.

¹⁵ Räisänen, H. The Portrait of Jesus in the Qur'an. In: Küng, H., *op.cit.*, 190-191.

In geen geval moet de menswording van de Zoon uitsluitend betrokken worden op het 'technische' of 'mystieke' punt van zijn ontvanging of geboorte, maar veeleer op het hele leven, het sterven en het nieuwe leven. In alles wat hij zei, in zijn preken, zijn optreden, zijn lot, in zijn hele persoon heeft de mens Jezus Gods woord en wil verkondigd, gemanifesteerd, geopenbaard. Anders gezegd hebben Gods woord en wil menselijke vorm aangenomen. Alleen in deze vorm zal het ondubbelzinnig begrepen worden: Hij in wie woord en daad, leer en leven, zijn en handelen volledig samenvallen, is in menselijke gestalte Gods 'woord', Gods 'wil', Gods 'Zoon'. Volgens het Nieuwe Testament gaat het om een eenheid in spreken, willen, handelen en openbaren, een eenheid tussen God en Jezus. Wat dus oorspronkelijk bedoeld is in het Nieuwe Testament met het zoonschap Gods is dus ongetwijfeld niet een afkomst, maar een *aanstelling in oudtestamentische zin*, die legale status en macht verleent. Niet een fysiek zoonschap Gods, zoals in de Islam verondersteld is, maar een verkozen en gemachtigd zijn door God.

In het joodse monotheïsme is er tegen dit begrip van 'Gods Zoon' nauwelijks enig fundamenteel bezwaar in te brengen; de eerste christelijke gemeenschap, allen Jood, zou met dit gezichtspunt geen moeite hebben, evenmin als de Islam.¹⁶

Küng lijkt hier de mogelijkheid te onderzoeken van een dialoog, waarbij de status van Jezus ook voor de Joden en Moslims acceptabel is:

De Koran spreekt vaak over Jezus van Nazareth, en altijd op sympathieke wijze. Echter, Jezus zou niet een deel van God mogen zijn en niet naast God geplaatst mogen worden als tweede god – vanuit het koranische standpunt een gruwel. De plaats van Jezus in de Koran is zo scherp-omlijnd, dat het de dialoog niet bevordert als goedbedoelende Christenen ook nu nog theologisch meer uit de Koran belichten dan hij feitelijk aanreikt.

In de Koran is Jezus het 'Woord' van God, maar niet in de zin van de proloog van Johannes, waar het preëxistente goddelijk Woord vlees wordt. De Koran ziet dit – evenals de maagdelijke geboorte – meer als een teken van Gods almacht, niet van Jezus' goddelijkheid.¹⁷ En waar de proloog van Johannes over spreekt is niet de preëxistentie van de Zoon, maar van de Logos, het Woord.¹⁸

Het is bekend, dat het door het dogma van de Drie-eenheid gemaakte

16 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 185-187 en Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 460.

17 Küng, H. *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 174.

18 Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 120.

onderscheid tussen de ene God en drie hypostases de Moslims niet bevredigt. Wat is de betekenis van een werkelijk verschil in God, tussen de Vader, Zoon en Heilige Geest, dat desondanks de werkelijke eenheid van God niet tenietdoet? Waarom zou men iets willen toevoegen aan het begrip van Gods Eenheid en uniciteit, dat alleen maar die eenheid en uniciteit kan aantasten en opheffen? De Koran zegt: “Het zijn ongelovigen die zeggen: ‘God is Eén van de Drie’. (Soera 5:78)¹⁹

Küng geeft een enkel voorbeeld van discussies uit vroegere eeuwen over dit onderwerp:

De Moslim Al-Qarafi uit de 13e eeuw voerde aan, dat de begrippen ‘rede’ (logos) en ‘leven’ ongetwijfeld goddelijke predikaten zijn, maar dat er niet de minste rechtvaardiging is om deze goddelijke eigenschappen te veranderen in goddelijke personen. Met behulp van deze hypostasen zou men even goed elke andere kwaliteit van God tot een persoon kunnen verklaren en zo tot vier, vijf of nog meer personen in God kunnen komen.²⁰

De laatste hier geciteerde woorden van Küng zijn kort en duidelijk:

Het Nieuwe Testament vertelt ons, dat in geen geval termen als ‘Vader’ en ‘Zoon’ moeten veranderen in tweegodendom en vervolgens driegodendom. God is, evenals voor Jezus, ook voor Christenen van alle tijden altijd de ‘Ene en Enige’ gebleven. Er is ook in de Bijbel buiten God geen andere god. Tussen monotheïsme en polytheïsme is er volgens het Nieuwe Testament – alle theologische speculaties ten spijt – geen derde keus.²¹

5.3 Vergelijking van auteurs-gegevens

Askari heeft grote achting voor iemand die gezonden is door God de Almachtige, de Heer van de werelden, en een Woord en Geest van Hem is, zoals Jezus, maar hij vindt het gegeven van Jezus ‘als Zoon van God de Tweede Persoon in een goddelijke Drie-eenheid’ een ernstige bedreiging van het principe van de Verhevenheid en Transcendentie, die getal noch beeltenis toelaat.

Volgens Khan kan Jezus wél ‘zoon van God’ genoemd worden omdat hij volgens de Koran ‘geest van God’ en ‘apostel van God’ is, maar heeft niemand van de apostelen het *triniteits*geloof onderwezen.

19 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 178.

20 Küng, H., *op.cit.*, 180.

21 Küng, H., *op.cit.*, 187.

Küng schrijft, dat in de Koran Jezus het 'Woord' van God is, maar niet in de zin van de proloog van Johannes, waar het preëxistente goddelijk Woord vlees wordt. Volgens Küng betreft de preëxistentie niet de Zoon, maar de Logos, het Woord. De Koran ziet dit, evenals de maagdelijke geboorte, als een teken van *Gods almacht*, niét als een teken van Jezus' goddelijkheid.

In feite wordt op hetzelfde gedoeld, wanneer van Moslim-zijde opgemerkt wordt, dat men de '*producent*' van het wonder moet vereren en niet het 'product'.²²

Zowel Wessels als Küng verwijzen naar het oudtestamentische begrip 'Zoon Gods'. De oorspronkelijke nieuwtestamentische positie van Jezus' zoonschap zou niet een relatie van ouderschap zijn, maar een *benoeming* in de oudtestamentische zin, die legale status en macht verleent. De typering komt overeen met de woorden van Gabriël tot Maria, opgetekend in Lucas 1:35,

"Daarom zal ook het heilige dat verwekt wordt Zoon Gods *genoemd* worden".

In het Oude Testament is overigens niet in directe zin sprake van 'Zoon Gods', maar worden Israël en zijn koning van Godswegen '*Mijn zoon*' genoemd, wat overeenkomt met de Godsworden ten aanzien van Salomo: "Ik zal hem *tot* Vader zijn en hij zal Mij *tot* zoon zijn"(2 Samuël 7:14). In deze woorden klinkt een *omgangsrelatie* door.

Het is interessant om te constateren, dat ook in het Arabisch dit begrip 'mijn zoon' bekend is. In noot 1575 (pag. 606) van de Holy Qur'an Commentary wordt vermeld, dat het gebruik van de term '*waladi*' ('mijn zoon') in Arabisch-talige landen nog steeds een algemene wijze van aanspreken is, wanneer een oudere man zich richt tot een jonge man.²³

In het Nieuwe Testament komen de woorden '*Mijn zoon*' als een stern vanuit een wolk bij de doop van Jezus in de Jordaan en bij zijn verheerlijking op de berg: "Gij zijt Mijn Zoon, de geliefde". Alleen in de belijdenis van Petrus klinken de woorden: 'Gij zijt de Christus, de Zoon van de levende God'. Wessels en Küng schrijven dit toe aan een latere

22 Hamidullah, M.M. in: *Verse et controverse – Les Musulmans*. Paris 1971: 'Dans la biographie de Jésus, l'essentiel est que, selon le Coran, Jésus est un homme, né miraculeusement sans père (Adam et Eva n'avaient même pas de mère) et cela témoigne de la toute-puissance de Dieu; il faut vénérer le producteur du miracle et non le produit, exactement comme il faut adorer le créateur du soleil et non le soleil.

23 *The Holy Qur'an* English translation of the meanings and Commentary. Al Medinah, Saudi Arabia.

identificatie, die van Jezus gegeven is nà de paaservaring, toen de discipelen Jezus op een nieuwe manier ‘zagen’. Ook in Handelingen 13:32 wordt er een relatie gelegd tussen de paaservaring en Psalm 2:7b, ‘Mijn zoon zijt gij; Ik heb u heden verwekt’.

De identificatie van Godswege – “Deze is Mijn Zoon...” – die na Jezus’ doop in de Jordaan plaats vindt, heeft waarschijnlijk een bepaalde achtergrond. Mattheüs 3:13-17 vermeldt wat er aan ‘de stem uit de hemelen’ voorafging: Jezus komt naar de Jordaan om zich door Johannes te laten dopen. Maar deze probeert hem daarvan te weerhouden en zegt: “Ik heb het nodig door U gedoopt te worden en komt gij tot mij?”. Jezus staat er echter op om op deze manier ‘alle gerechtigheid te vervullen’; en dan doopt Johannes Jezus.

Deze symbolische handeling die Johannes dagelijks bij de Jordaan verricht, is in feite een handeling bestemd voor *zondaars*, een boetedoop, een ‘doop der bekering tot vergeving van zonden’. (Marcus 1:4)

Deze afwassing van het kwaad heeft Jezus willen ondergaan en daarmee heeft hij zich willen identificeren met de zondaars.

Dit beeld, waarmee hij zichzelf tot zondaar heeft bestempeld, lijkt nu overstermd te worden vanuit de hemelen:

“Deze is mijn Zoon, de geliefde, in wie Ik mijn welbehagen heb.”
(Mattheüs 3:17)

Het is alsof aan de omstanders duidelijk gemaakt moet worden, dat hier *geen* zondaar staat, maar iemand in een heel bijzondere positie, iemand die respect waard is.

Ook bij de verheerlijking op de berg klinken dezelfde woorden (Mattheüs 17:5). Deze gebeurtenis staat in de drie synoptische evangeliën vermeld tussen de eerste en tweede lijdensaankondiging van Jezus. Het is alsof de stem de omstanders – discipelen – duidelijk wil maken, wie er gaat lijden en sterven. Het is niet zo maar een mens die dit ondergaat, maar de geliefde Zoon, en daarmee worden de discipelen er zich nogmaals van bewust, in welke hoge kwalificatie Jezus dit straks wordt aangedaan.

Wessels stelt, dat vele nieuwtestamentische geleerden tegenwoordig zeggen, dat Jezus zelf de titel ‘Zoon van God’ nooit op zijn lippen heeft genomen.

Vergelijking van deze opmerking met de woorden van Jezus tijdens het verhoor dat hem werd afgenomen door de hogepriester Kajafas, de raad van oudsten en de stadhouder Pilatus, zoals deze in de evangeliën zijn weergegeven, bevestigen dit in feite:

In Mattheüs 26:64 antwoordt Jezus op een gezegde van Kajafas: “Ik bezweer u bij de levende God dat gij ons zegt, of gij de Christus zijt, de zoon van God”, met de woorden:

“Gij hebt het gezegd”.

Doorgaans wordt dit geïnterpreteerd als “inderdaad”, maar de Engelse Good News Bible geeft het weer als: “dat zegt *gij*” en de Bijbel in een van de oosterse talen – het Urdu – vermeldt: “*gijzelf* zegt het”.

In Lucas 22:70 vraagt de raad van oudsten: “Zijt gij dan de zoon van God?” Hij zeide tot hen:

“Gij zegt *zelf*, dat ik het ben.”

In Marcus 14:61,62 luidt de vraag van de hogepriester: “Zijt gij de Christus, de zoon van de gezegende?” Hier zegt Jezus:

“Ik ben het...”,

maar wie met ‘de gezegende’ wordt bedoeld wordt niet vermeld.

In Johannes 18:37 zegt Pilatus tot Jezus: “Zijt gij dus toch een koning?” Jezus antwoordde:

“*Gij* zegt dat ik koning ben.”

5.4 Conclusies van hoofdstuk 5

Op grond van vergelijking van literatuurgegevens van de vier auteurs en de verwijzing die zij geven naar Godswoorden in Bijbel en Koran als antwoord op de vraag:

Wat verstaan de auteurs onder de uitdrukking ‘Jezus Christus – de door God beminde zoon’ en op welke teksten in Bijbel en Koran sluit dit aan?

worden de volgende conclusies getrokken:

- * Er dient onderscheid gemaakt te worden tussen het begrip ‘*Gods Zoon*’ dat door *mensen* in de mond genomen wordt, en de woorden ‘*Mijn Zoon*’ van *Godswege*, een goddelijke benoeming voor een dienaar die Gods wil volbrengt – in het Oude Testament het volk Israël en zijn koning (2 Samuël 7:14), in het Nieuwe Testament Jezus Christus. (Mattheüs 3:17, 17:6).
- * In zijn nieuwtestamentische positie van ‘Zoon’ die niet een relatie van ouderschap, maar een *benoeming* in de oudtestamentische zin is, die

legale status en macht verleent, is Jezus als zodanig een teken dat naar God verwijst, overeenkomend met Gabriëls woorden vermeld in Lucas 1, waar niet gezegd wordt dat hetgeen verwekt wordt Gods Zoon zal zijn, maar Gods Zoon *genoemd zal worden*.

- * Voorzichtigheid blijft geboden, wanneer *mensen* de term 'Gods Zoon' bezigen, theologisch analyseren en zelfs in dogma's verwerken, aangezien het uitspreken van deze woorden alleen door God geschied is.
- * Küng's woorden, dat de wijze van geboren worden van Jezus als een teken van Gods almacht gezien moet worden en niet als een teken van Jezus' goddelijkheid sluiten aan bij de woorden van Jezus: "Wat noemt gij mij goed ('tov')? Niemand is goed dan God alleen." (Lucas 18:20)
- * De hemelse woorden bij Jezus' doop in de Jordaan en zijn verheerlijking op de berg, "Deze is mijn geliefde zoon" impliceren niet een goddelijke Twee-eenheid of Drie-eenheid.
- * Als God met zijn *eigen* Woord én Geest Jezus heeft vervuld is er geen reden om van een Drie-eenheid te spreken en is er, ook in de Bijbel, zelfs voor een Twee-eenheid geen grond: God is Eén en met zijn Stem (Woord) en Adem (Geest), alsook met zijn 'sterke hand en krachtige arm' is Hij 'die Hij is'.
- * De woorden in Johannes 1:1, 'In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God' brengen Küng tot de uitspraak, dat de preëxistentie niet de Zoon maar de Logos, het Woord betreft.
- * Hoewel in ontologisch opzicht alles wat gezegd wordt slechts ideeën en voorstellingen blijven, maken toch de *Koran*woorden in de Soera's 4:171, 3:47 en 66:12 en de *Bijbel*woorden in Lucas 1:35 het aannemelijker dat 'het Woord tot het vlees kwam' – Jezus tot leven riep – dan dat 'het Woord vlees geworden is'. (Johannes 1:14)

Dat de christelijke leer Jezus als drager van Gods Woord en Geest in de ontologische betekenis van het woord wél verhoogd heeft tot een goddelijk niveau, heeft gevolgen gehad voor de ontwikkeling van het Christendom. Hoe deze ontwikkeling zich heeft voortgezet en op grond van welke Godswoorden in Bijbel en Koran, wordt in het volgende hoofdstuk onderzocht.

Verschillen vanuit overeenkomsten – God als drie-eenheid

6.1 Inleiding

In hoofdstuk 3 werd de Eenheid van God reeds genoemd als belangrijk punt van overeenkomst tussen Islam en Christendom. Eveneens werd echter geconstateerd, dat dit punt tevens het grootste verschilpunt tussen de beide religies vormt. Vanwege de goddelijke status die door het Christendom aan Jezus Christus wordt toegeschreven zou hij in de ogen van de Moslims een partner naast God worden, iets wat in de Islam als de grootste zonde wordt beschouwd.

Hoe de Drie-eenheidsgedachte zich heeft ontwikkeld zal in dit hoofdstuk onderzocht worden. De vraag aan de auteurs luidt daarom:

Hoe is het Christendom ertoe gekomen God als Drie-eenheid te zien en op welke Godswoorden is dat gegrond?

Hun antwoorden zullen hieronder aangehaald, toegelicht en met elkaar vergeleken worden.

6.2 Belichting door Christen- en Moslimschrijvers

Wessels wijst er op, dat door de ‘vertaling’ van de christelijke boodschap naar andere contexten er door de vele eeuwen heen diep ingrijpende wijzigingen hebben plaatsgevonden, die uiteindelijk niet slechts de *wijze* van spreken hebben veranderd, maar ook de *inhoud* ervan. Hij zegt:

De geografische grensoverschrijding, waarvoor de apostelen zich geplaatst zagen door Jezus' afscheidsworden 'Gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde' (Handelingen 1:8) bracht met zich mee, dat de boodschap van Jezus Christus en het verstaan daarvan ook gekleurd werd door deze overgangen.

Hij licht dit als volgt toe:

Er vonden aanpassingen plaats, die samenhangen met de nieuwe context, waarin het evangelie tot klinken werd gebracht. Deze grensoverschrijdingen hadden gevolgen voor de getuigen en het getuigenis dat werd gegeven.

In zulke gevallen wordt het vaak onzeker om te bepalen, waar een letterlijke vertaling ophoudt en een figuurlijke vertaling begint. Wat dit voor de boodschap naar Europa betekende, beschrijft Wessels als volgt:

Het meest bekend voor ons in Europa is misschien wel, hoe het evangelie in de hellenistische kontekst anders verstaan en uitgelegd ging worden. De dogmavorming van de eerste eeuwen legt daarvan een duidelijk getuigenis af.

De kerk in Europa heeft het evangelie verstaan en vertolkt in categorieën, die mede aan de griekse kultuur en het griekse denken ontleend zijn. Het evangelie ging als het ware een huwelijk aan met die kultuur. Op een dergelijke wijze verliep het ook in het Noorden van Europa, waar het (veel later) de keltische of germaanse kultuur betrof.¹

In een ander werk heeft Wessels over dit onderwerp de Moslim-theoloog al-Ghazali aangehaald:

Al-Ghazali (overleden in 1111) stelt, dat de Christenen om de godheid van Jezus vast te stellen, in de eerste plaats bij de griekse filosofen in de leer zijn gegaan (de eenheid van God als een mengsel van twee substanties). In de tweede plaats hebben zij zich beroepen op de wonderen van Jezus als bewijzen van zijn godheid zonder te denken aan de wonderen van joodse profeten die zij ook toegeven, maar die niet als argument voor de goddelijkheid van hen gelden.²

Er kan echter een moment komen, waarop vertalingsprocessen onverhoeds tot inhoudelijke wijzigingen leiden, terwijl men toch het idee heeft, dat men bij de oorspronkelijke evangelische boodschap is gebleven. Het zijn anderen, van buitenaf komend, die het verschil zien. Wessels is één van

1 Wessels, A., *En allen die geloven zijn Abrahams geslacht*. Baarn 1989, 10-11.

2 Massignon, L., 'Le Christ dans les évangiles selon al-Ghazali'. In: *Opera Minora II*. Beirut 1963, 527. In: Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 91.

hen, als hij zich afvraagt:

Maar werd zo wel recht gedaan aan de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus? Werd er bij die overdracht geen verraad gepleegd? Leidde dit overdrachtsproces niet tot syncretisme? Of leidden die overgangen juist tot even zovele nieuwe ontdekkingen in het verstaan en vertolken van het evangelie?

Wessels vermeldt, dat hij op dit moment niet nader kan ingaan op de zuiverheid of onzuiverheid van die overdracht van het evangelie in diverse contexten, maar zegt wel, dat hier geen onschuldige vraag aan de orde is, omdat de kerk zich soms op gevaarlijke wijze aan een bepaalde cultuur aangepast heeft.

De vraag die Wessels eigenlijk aan de orde wil stellen is deze:

Kan de Bijbel helpen bij het beantwoorden van de vraag, in hoeverre het aanvaardbaar is, dat de boodschap, in een nieuwe kontekst gebracht, *anders* verstaan en vertolkt kan, mag of misschien zelfs ook moet worden? Kunnen wij aan de Bijbel inzichten ontleen, die kunnen helpen bij het verstaan van de huidige overdracht van de boodschap in nieuwe godsdienstige en kulturele konteksten?

Met deze vragen stelt Wessels – overigens niet als enige – een probleem aan de orde, waar niet zomaar aan voorbijgegaan kan worden. ‘Vertolken’ gaat verder dan ‘vertalen’. Bij ‘anders vertolken’ is er sprake van een overgang van het ene denkkader in het andere.

Het op deze wijze overbrengen van de boodschap van de joodse Jezus naar een Griekse omgeving en vandaar naar de actuele westerse context – de christelijke kerk in al haar varianten – kan dan, bij onderlinge confrontatie en in confrontatie met de Islam, een beeld doen ontstaan dat niet meer klopt en dat vraagt om re-contextualisering: Jezus opnieuw in zijn eigen context leren verstaan. ‘Vertolking’ wordt dan ‘terug-vertolking’ naar het oorspronkelijk denkkader:

Wie zich afvraagt hoe Jezus in verschillende culturen is overgeleverd, hoe hij over allerlei grenzen is getrokken, moet zich in de eerste plaats bewust zijn van het feit, dat Jezus een Jood was. Van fundamenteel belang voor het hedendaags verstaan van Jezus voor een Christen, komend uit welke cultuur dan ook, is hoe Jezus in de eigen joodse context is (te) verstaan. Er zijn belangrijke bijdragen van Joden die vandaag proberen de in zoveel opzichten van zijn eigen oorspronkelijke joodse achtergrond vervreemde Jezus weer ‘thuis te brengen’.

Dat Jezus een Jood was bepaalt Christenen – misschien met een schok – bij het feit, hoezeer zij vaak Jezus voor zichzelf hebben menen in bezit te kunnen nemen, alsof zij alles over hem weten en kennen. Vergeten wordt

dan dat 'het heil uit de Joden is', naar dat bekende woord uit het gesprek van Jezus met de Samaritaanse vrouw aan de bron (Johannes 4:22).³

'De Christenen hebben Jezus uit de bodem van Israël losgerukt. Ze hebben hem 'ontjoodst', ontworteld, vervreemd, vergriekst, geëuropeaaniseerd, verduitsst.'^{4 5 6} Men kan zelfs zeggen, dat hij soms anti-joods werd uitgelegd.

Voor de lezer van de Evangelieën is het echter duidelijk, dat de boodschap van Jezus zich in de eerste plaats, zo niet bijna uitsluitend, tot de Joden richt.⁷

Voor Wessels is ook het argument van David Flusser van belang met betrekking tot het ontstaan van de christologie. In het Nieuwe Testament komt volgens Flusser de christologie vooral tot bloei in die passages, die oorspronkelijk in het Grieks geschreven zijn: de brieven, en niet zozeer de synoptische Evangelieën.⁸

Wessels ziet ook zelf de taal als barrière voor de Evangelieverbreiding:

Het is een zeer belangrijk feit dat de christelijke boodschap, zoals de kerk die ontvangen heeft, niet in de eerste plaats is overgeleverd in het Aramees, de taal die Jezus zelf heeft gesproken. De fundamentele tekst van de evangelieën en de rest van het hele Nieuwe Testament liggen in het koinè-Grieks voor ons.⁹

Voor dit onderzoek is Flusser's mening van belang, dat de christologie vooral 'tot bloei' komt in de brieven, en niet zozeer in de synoptische Evangelieën.

De vraag is dan wel, of dit te maken heeft met een verschil in de *taal* waarin oorspronkelijk geschreven is of veeleer met het feit dat het hier gaat om twee verschillende *soorten* geschriften: het Evangelie – '*Evangelie van Jezus Christus*' zoals Marcus het noemt, en de *brieven der apostelen*.

3 Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 20.

4 Thoma, C., *Christliche Theologie des Judentums*. Eichstatt 1978, 166. In: Wessels, A., *op.cit.*, 24.

5 Vgl. Kenneth Cragg: 'Er zijn inderdaad mensen die in de hele ontwikkeling van het Christendom een – wat zij noemen – de-semitisering van Jezus zien, waardoor hij werd verbonden met griekse categorieën, weg van de authentieke profetische traditie van zijn zuiver-hebreeuwse eigenschap.' *Jesus and the Muslim*. London 1985, 2, 3.

6 Vgl. Slomp, J. in: '*Vijf keer Islam*'. Leusden 1986, 10: De Islam 'bezit' Jezus op een manier die het Nieuwtestamentische beeld radicaal reviseert. Moeten we die revisie verstaan als een '*re-semitisering*', als een protest tegen een Grieks/Latijnse ballingschap van het christelijk geloof?

7 Wessels, A., *op.cit.*, 24.

8 Wessels, A., *op.cit.*, 32-33.

9 Wessels, A., *Kerstening en Ontkerstening van Europa*. Baarn 1994, 32.

Dit laatste onderscheid is essentieel met betrekking tot

- a. de hoofdpersoon in de betreffende geschriften: in het Evangelie is dat Jezus Christus die zich richt tot de mensen, in de brieven zijn het de apostelen;
- b. de woorden in het Evangelie, voor zover ze uit Jezus' mond opgeschreven zijn, zijn woorden die God hem – het 'Woord van God' – gaf uit te spreken; in de brieven zijn het woorden van 'apostelen, dienstknechten van Jezus Christus': getuigenissen en persoonlijke *interpretaties* van het Evangelie, wel overtuigend maar niet onfeilbaar.

Wanneer de mening van Flusser ook door Christenen zou worden gedeeld, zou de 're-contextualisering' hier een criterium kunnen hanteren, waar Joden, Christenen en Moslims achter kunnen staan. In hoofdstuk 3 is immers al duidelijk geworden, dat ook Khan, met een beroep op de Koran, bewust onderscheid maakt tussen enerzijds de "*indjil (Evangelie), waarin dat goddelijk woord vervat is, dat neerkwam op Christus*" en anderzijds het "*Nieuwe Testament, waarvan wij een collectie 'indjil' noemen (...), terwijl de Christenen er die boeken en brieven bij inbegrepen hebben, die de apostelen zelf hebben geschreven.*"¹⁰

Wessels vervolgt nog met Flusser's visie op de ontwikkeling van de klassieke christologie:

Later, al in de vroege na-apostolische tijd, trekt het Christendom verdere konsekwenties uit de christologie. Men gelooft niet alleen dat Christus goddelijk is, maar kan hem zelfs als God aanduiden. Dit komt reeds in het begin van de 2e eeuw bij Ignatius van Antiochië voor. Nog later wordt de leer van de Heilige Drieëenheid ontwikkeld, kennelijk vooral om het geloof in twee-godendom af te weren. Op grond van de joodse nadruk op het monotheïsme is moeilijk voorstelbaar, hoe het Jodendom ooit het volle geloof in de goddelijkheid van Christus had kunnen overnemen. Dit verschil tussen het Jodendom, en het Christendom van de kerkvaders wordt weerspiegeld in de rabbijnse geschriften. Daar wordt, evenals door de Islam, de gedachte verworpen, dat God een zoon heeft en dat deze zoon goddelijk is.

Volgens Flusser was voor de meerderheid der Joden reeds de christologie van het Nieuwe Testament met zekerheid niet aanvaardbaar. Hij ziet een fundamenteel onderscheid tussen de Evangelien en Handelingen enerzijds en de overige nieuw-testamentische geschriften anderzijds. Buiten de Evangelien (en Handelingen) is de informatie omtrent de historische Jezus in het Nieuwe Testament zijns inziens rijkelijk fragmentarisch. Daaren-

10 Khan, S.A., *Tabyin al-kalam*, vol. 1. Ghazipore 1862, 39, 49.

tegen wordt wel een brede ontvouwing van het christologische drama gevonden, dat met de schepping is begonnen en zich via Jezus uitstrekt tot het einde der dagen; dat is de eigenlijke inhoud van het Christendom. Het geloof *van* Jezus kennen we alleen uit de Evangeliën; het geloof *in* Christus wordt voornamelijk buiten de synoptische Evangeliën ontwikkeld. In de oude Hebreeuwse laag van de synoptische Evangeliën, meent Flusser, wordt de christologie van de Kerk niet weerspiegeld. Ook de christologie van alle bekende joods-christelijke groeperingen is gebrekkig. Het is natuurlijk onmogelijk te weten, zegt Flusser tenslotte, hoever deze christologie al uitgekristalliseerd is voor ze de hoeksteen van het niet-joodse Christendom wordt. De uitgekristalliseerde christologie, en niet het geloof van Jezus, wordt zijns inziens hoofdinhoud van de christelijke godsdienst. Als het christendom voornamelijk een geloof van heidenen wordt, wordt de middelpuntvliedende werking van het christologische systeem aanzienlijk effectiever, aldus Flusser.¹¹

Tot zover Wessels over de joodse visie op het ontstaan van het christologisch denken, waarin eveneens een fundamenteel onderscheid aangebracht is in de nieuwtestamentische geschriften: enerzijds de Evangeliën en Handelingen, anderzijds de overige nieuwtestamentische geschriften. Van Khan werden overeenkomstige woorden reeds vermeld in hoofdstuk 3.

Over de Middenoosterse Christenen geeft Wessels een historische uiteenzetting, waarin voor dit onderzoek de *Arabische* Christenen uiteraard een boeiend aspect vormen:

Het valt niet te ontkennen, dat er vanaf het begin van de christelijke jaartelling 'Arabische Christenen' zijn geweest. Althans het boek van de Handelingen vertelt ons, dat op de pinksterdag ook Arabieren de apostelen de grote daden Gods in hun eigen taal hoorden verkondigen (Handelingen 2:11). Paulus gaat na zijn bekering naar Arabië (Galaten 1:17)¹². Op de eerste concilies van de 'oude kerk' zijn arabische bisschoppen aanwezig. Het christelijk geloof wordt in de voor-islamitische periode ook onder de Arabieren verspreid.¹³ Aan de noordgrenzen van wat vandaag Saoedi-Arabië genoemd wordt, evenals in het zuiden van het arabische schiereiland werden eens christelijke kerken gevonden. De stad Najran in

11 Flusser, D., 'Tussen oorsprong en schisma. Artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom'. Hilversum 1984, 320-321. In: Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 33-34.

12 Reicke, B./Rost, L., *Bijbels/historisch Woordenboek I*. Utrecht 1969, 109: In het Nieuwe Testament zijn de Arabieren de Nabateeërs en Joden die bij de Nabateeërs wonen.

13 Spencer Trimingham, J., 'Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times'. London 1979. In: Wessels, A., *Arabier en Christen*. Baarn 1983, 8.

Jemen was een tijd lang een belangrijk christelijk centrum in Arabië.¹⁴ In 225 zijn er bisdommen in Beth Katraye, in het gebied van Qatar. Het Christendom vindt zijn weg naar de stammen Himyar, Ghassan, Taghlib, Tanukh, Tayy en Quda'a, lang voor de komst van de Islam. Een arabische koningin, Maria, is een Christin. Zij nodigt een bisschop Mozes uit om te komen en bij haar volk te wonen.¹⁵ De Ghassaniden die vazal van Byzantium zijn, zijn monofysieten, terwijl de Lakhmiden van Hira, verbonden met Perzië, nestorianen zijn.¹⁶

In de vijfde eeuw zijn er vijf bisdommen in Arabië, van wie die van Hira van de nestoriaanse metropoliet van Kashkar afhankelijk is. Er zijn nestoriaanse bisdommen in Bahrayn, Qatar en Oman. Er zijn kerken in San'a (door Abraha al-Asnam werd daar een kathedraal gebouwd), Aden en Dhofar. De bekende mysticus uit de tweede helft van de zevende eeuw, Isaïc van Ninevé, is in Qatar geboren. Aan het einde van de zesde eeuw is er een bloeiende christelijke gemeenschap in Jemen.

Gewoonlijk zijn arabische Christenen volgelingen van de kerk van het Oosten (dus nestoriaans), maar sommigen staan onder invloed van de Jakobieten.¹⁷ De monnik Bahira, die de profeet Mohammed in zijn jeugd ontmoet zou hebben, is volgens de één een Jakobiet, volgens de ander een Nestoriaan.

Wessels, die zich als voormalig docent aan de theologische hogeschool in Beirut heeft georiënteerd op de wijze waarop de boodschap zich naar het oosten heeft verbreid, heeft deze boodschap vergeleken met die uit de Koran, zoals Mohammed die heeft uitgedragen. Hij constateert dan:

In de Koran en in de Islam neemt Jezus een speciale plaats in. Er is sprake van een 'respons' op de figuur van Jezus in de gehele islamitische geschiedenis, om te beginnen met de figuur van de profeet Mohammed zelf. Het beeld dat in de Koran van Jezus gegeven wordt, zal een bepalende invloed blijven spelen in de latere Islam, al heeft zich in de mystieke islamitische

¹⁴ Wessels, A., *op.cit.*, 8.

¹⁵ Atiya, A.S., 'A History of Eastern Christianity'. London 1968, 258. In: Wessels, A., *op.cit.*, 43.

¹⁶ Nestorius benadrukte meer de menselijke dan de goddelijke kant in Christus; hij leerde de eenheid van de godmens. Hij ontkende de goddelijkheid van Christus niet, maar weigerde de activiteiten en het lijden van de mens Jezus aan de goddelijke natuur toe te schrijven.

Jakobieten zijn syrisch-orthodoxe Christenen die zich noemen naar Jakob Baradaeus en die zich afscheidden na de besluiten van de synode van Chalcedon; ze zijn monofysitisch en voorstanders van de éne natuur van Christus. (Wessels, A., *Arabier én Christen*. Baarn 1983, 18; Jelsma, A.J., *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1979, 172, 178.)

¹⁷ Wessels, A., *op.cit.*, 43-44.

traditie een eigen beeld ontwikkeld, dat verschilt van zowel de koranische als trouwens ook van de nieuw-testamentische traditie, al staat zij er niet geheel los van.¹⁸

Jezus is geen onbekende in de islamitische wereld en het is van belang zich te realiseren dat zijn naam – ook buiten de invloed van het Christendom – in grote delen van de islamitische wereld bekend is via dit beeld van de 'Christus van de Moslims'.¹⁹

De gerichtsprediking van Mohammed komt overeen met thema's die naar voren komen in de syrische preken van die tijd. Er is nauwe verwantschap tussen de vigiliën (gebeden) van de Koran en de gebedsriten van de syrische monniken en anachoreten.²⁰

De vraag van Wessels – of aan de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus, door grensoverschrijding en aanpassing aan nieuwe contexten, nog wel recht gedaan wordt – is dezelfde die Küng bezighoudt. Ook hij ziet zich geconfronteerd met problemen, opkomend door verwijding van de horizon.

In de Inleiding op zijn boek *'Christentum und Weltreligionen'*, dat hij met het oog op de interreligieuze dialoog geschreven heeft, vraagt Küng zich af:

Of ik nu een Christen ben of een niet-Christen, wat is mijn houding tot de andere religies? Die vraag wordt steeds urgenter, sinds niet alleen de geografische, maar evenzeer de historische horizon van onze religieuze wereld zich enorm heeft verwijd. In een wereld, die zo dicht ineen geweven zit, vervagen de oude religieuze grenzen gaandeweg.

In aansluiting daarop zegt hij, dat hij getracht heeft aan twee punten te voldoen:

1. christelijke zelfkritiek in het licht van de andere religies
2. christelijke kritiek op andere religies in het licht van de eigen boodschap.²¹

Ook Küng heeft geschreven over de gevolgen van wat Wessels 'grensverlegging van de boodschap' noemt.

Evenals Wessels geconstateerd heeft, dat door 'vertaling' van de christelijke boodschap naar andere contexten, met name de hellenistische,

18 Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 38.

19 Wessels, A., *op.cit.*, 21.

20 Wessels, A., *'De Moslimse Naaste'*. Kampen 1978, 18, m.v.n. Andrea, T., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala 1926, 205.

21 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 15, 21.

diep-ingrijpende wijzigingen hebben plaatsgevonden, die niet alleen de *wijze* van spreken, maar ook de *inhoud* van de boodschap veranderd hebben, zo wijt ook Küng de groeiende problematiek bij het brengen van de evangelische boodschap naar het Westen aan het steeds verdergaande hellenistische denken:

Met de uitbreiding van het Christendom in de wereld van het hellenistisch denken werd Jezus steeds meer als de Zoon van God op hetzelfde niveau geplaatst als de Vader. Dit leidde onvermijdelijk tot een groeiend aantal problemen. Want hoe meer men deze relatie tussen Vader en Zoon met hellenistische categorieën probeerde te definiëren in een onvoorstelbaar complexe dogmatische geschiedenis, hoe moeilijker het werd om het geloof in één God én het goddelijk zoonschap met elkaar in harmonie te brengen, daarbij de Zoon Gods onderscheidend van God en tegelijkertijd zijn eenheid met God benadrukkend. De verhouding van Vader, Zoon en Geest werd meer en meer tot een 'mysterium logicum', waarin de tegenstelling tussen eenheid en drie-eenheid slechts overwonnen leek te zijn door middel van technisch-verbale onderscheidingen (natuur/persoon). Het was dus nauwelijks verrassend, dat het in latere tijden steeds minder mogelijk werd de boodschap van deze God van Israël en zijn joodse Jezus als de Gezalfde, de Messias aan de Joden en later ook aan de Moslims geloofwaardig te verkondigen. Het volkomen falen van de christelijke 'missie', eerst onder de Joden en toen onder de Moslims, van wie allen onvoorwaardelijk hun oude geloof in de ene God wilden behouden, levert het welsprekende bewijs hiervoor, evenals de bekering van talrijke Christenen (niet-Joden) tot de Islam.²²

In zijn boek 'Christentum – Wesen und Geschichte' vraagt Küng zich af, waarom het Christendom zich zo gemakkelijk liet absorberen door de Islam. Na afweging en terzijdelegging van enkele externe factoren komt hij dan tot de slotsom:

De voornaamste oorzaak van het falen van het Christendom, met name in de thuislanden – het Nabije Oosten en Noord-Afrika – schijnt te hebben gelegen in de inadequate fundering van de dogma's van Christologie en Drie-eenheid. Bovendien was er de betreurenswaardige interne verdeeldheid in het Christendom.²³

Merkwaardig genoeg is het juist dit gebrek, dat ook nu nog, dertien eeuwen later, voor dezelfde problematiek zorgt, niet alleen in de interreligieuze dialoog, maar ook binnen het Christendom zelf. Over dit gebrek aan fundering zegt Küng elders:

22 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 185, 186.

23 Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 402.

Maar vanuit het nieuwtestamentisch denken is het geen vraag die automatisch opkomt als iemand probeert te denken in hellenistische categorieën van 'naturen': hoe verhouden zich in God drie personen in één natuur, of Christus' twee naturen in één persoon tot elkaar? In de taal van het Nieuwe Testament luidt de vraag: Hoe moet men de eenheid van God en van Vader en Zoon en dan de Geest beschouwen en belijden zodanig, dat Gods Eenheid en Enigheid evenzeer ervaren wordt als de identiteit van de persoon Jezus Christus?²⁴

Zoals Wessels reeds schreef over 'ontworteling' en 'ontjoodsing', een vergrieksing en een europeanisering van Jezus door de Christenen, zo zegt ook Küng, dat Christenen bij het spreken over de relatie tussen Jezus en God bij voortduring vergeten, dat Jezus zelf een Jood was en fenotypisch veel dichter bij een hedendaagse Palestijnse Arabier staat dan bij al onze Byzantijnse, Italiaanse, Spaanse of Duitse voorstellingen van Jezus.²⁵

In zijn boek 'Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum' schrijft Küng:

In een niet-joodse context bleken de typisch joodse eretitels, in het bijzonder 'Zoon van David' of 'Zoon des Mensen' moeilijk te begrijpen te zijn voor Hellenistische heiden-Christenen. Daarom zijn ze ook niet aanwezig in de vroege of klassieke christelijke geloofsbelijdenissen, die in het Grieks of Latijn geformuleerd waren. Maar precies het omgekeerde gebeurde met de titel 'Zoon van God'. In de Hebreeuwse geschriften werd deze alleen gebruikt in uitzonderlijke gevallen voor Israëls koning en het hele volk, maar de titel werd buitengewoon populair onder de Hellenistische heiden-Christenen, omdat deze ook gebruikt werd voor de keizer en andere helden. Zo populair werd de titel 'Zoon van God', dat deze nu steeds meer werd verstaan als in Grieks-Hellenistische termen, die een 'natuur' aanduiden en gaandeweg los kwam te staan van zijn joodse oorsprong.

Op dit specifieke punt vond er een theologische micro-paradigma verschuiving plaats binnen de macro-paradigma verschuiving in de kerk, een verschuiving die ernstige gevolgen kan hebben.

In ieder geval schijnen de Christenen, in de ogen van de Joden, steeds meer Jezus van Nazareth op hetzelfde niveau geplaatst te hebben als God – zoals het Johannes-Evangelie weergeeft, en hebben zo het geloof in de Ene en Enige God in gevaar gebracht.²⁶

24 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 186.

25 Küng, H., *op.cit.*, 183-184.

26 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 449.

Behalve over de verbreiding van de boodschap naar het Westen schrijft Küng ook over die naar het Oosten, en wel vanwege een 'calamiteit':

Het was een ongeëvenaarde ramp, dat de zich ontwikkelende kerk, speciaal na de totale verwoesting van Jeruzalem onder keizer Hadrianus in het jaar 132 en de vlucht van alle joodse Christenen oostwaarts, bijna geheel werd losgemaakt van haar joodse geboortegrond: de kerk, eens gesticht door de Joden, die tot een kerk van Joden en heidenen geworden was, werd nu tot een kerk van hellenisten. De weinige joodse Christenen, die niet meegingen in de ontwikkeling van de hellenistische kerk en haar steeds overdrevenere wordende christologie, werden bestempeld als 'ketter'. Dat waren b.v. de Ebionieten die, zoals de kerkhistoricus Eusebius vertelt, de maagdelijke geboorte van Jezus wel accepteerden, maar zijn eeuwige preëxistentie verwierpen. Precies zoals...de Koran.²⁷

Het is merkwaardig hier te moeten constateren dat zij, die zich aan de orthodoxie wilden houden juist als 'ketter' werden bestempeld. Maar ook zij die nieuwe ideeën aanhingen beweerden, dat zij dat deden op basis van de traditie.

Küng voegt hier nog aan toe:

Telkens weer is de Islam voorgesteld als voort te komen uit Jodendom of Christendom; en sinds de dagen van Johannes Damascene wordt deze (Islam)religie afgedaan als 'christelijke ketterij'.

Mijn doel is niet om dat hier te herhalen, maar om een nieuwe visie op de Islam te ontwikkelen op een wijze, die een uitdaging vormt voor de Christenen: de Islam als een herinnering aan hun eigen verleden.

Het komt mij voor, dat wij hier een bijzonder belangrijk voorbeeld hebben van de onderlinge afhankelijkheid en interactie tussen verschillende religieuze bewegingen bij de mensheid, zoals deze benadrukt wordt door een aantal wetenschappers.²⁸

Hij citeert vervolgens twee van hen:

'De joodse kerk stierf in Palestina alleen uit ten westen van de Jordaan. Christelijke gemeenten die de joodse gewoonten volgen, overleefden in de oostelijke streken, in Decapolis, Betanië, in Syrië en in de richting van Arabië, volledig afgescheiden van de rest van de christelijke wereld en zonder daarmee in contact te staan. De Joden waren voor de Christenen nog slechts een vijand. Omdat deze mensen zich niet hadden onderworpen aan de wet die van kracht was onder de Christenen elders, waren zij

²⁷ Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 191.

²⁸ Küng, H., *op.cit.*, 192.

‘kettters’ en maakten zij niet langer deel uit van het Christendom.’

‘Niemand van de leiders van de heersende Kerk heeft ooit kunnen dromen, dat er een dag zou komen, waarop déze groep Christenen, die zij zo verachtten, eens de wereld wakker zou schudden en het opgebouwde kerkelijk systeem omver zou werpen. Die dag kwam, toen Mohammed de erfenis van de joodse Christenen overnam, hun bewustzijn van God, hun eschatologische profetieën van het komende oordeel, hun gewoonten en legenden en, als degene die gezonden was door God, een nieuw apostolaat opzette.’²⁹

“Het is het joodse element van de christelijke boodschap, dat zich in de Koran doet gelden. De eens verworpen joodse christenen treden in de Koran opnieuw naar voren.”³⁰

Küng geeft de teksten van deze auteurs met een zekere verrassing een plaats in zijn betoog, maar pleit toch ook voor nader onderzoek:

Merkwaardigerwijs zijn deze historische inzichten in de christelijke theorie tot nu toe nauwelijks bekend, laat staan serieus genomen. Hier is nog uitgebreid onderzoek te doen, zoals de geschiedenis van Waraqa, Mohammeds hebreuws-sprekende aangetrouwde neef, die als Christen – zeker niet van hellenistische afkomst – de profeet reeds vroeg opmerkzaam heeft gemaakt op de verwantschap tussen diens openbaringservaring en die van Mozes – onvermoede mogelijkheden voor de zo noodzakelijke trilaterale dialoog (de ‘trialoog’ tussen Joden, Christenen en Moslims). In Mohammeds begrip van Jezus zien wij tradities van de joods-christelijke wereld, die waren vervangen, veracht en vergeten in de hellenistische kerk en nu weer door de geschiedenis belicht worden. En deze joodse Christenheid heeft op haar beurt de joodse betrokkenheid levend gehouden in de jonge christelijke kerk.

Zoals de Christenen vele oudtestamentische passages, waarvan de oorspronkelijke betekenis geheel verschillend was – vooral de profetieën – op Jezus toepasten, zo relateerde Mohammed veel van wat hij over Jezus gehoord had op zijn eigen situatie. Want voor Mohammed bestond Jezus’ grootheid in het feit, dat door hem en in hem als Gods dienstknecht en gezant, Godzelf aan het werk was geweest. Dus Mohammeds christologie verschilt mogelijk niet zoveel van de christologie van de joods-christelijke kerk.³¹

Op dit punt gekomen van nabijheid tussen Mohammeds christologie en

29 Schlatter, A., *Geschichte der ersten Christenheit*. Gütersloh 1926, 367. In: Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 192-193.

30 Schwarzenau, P. In: Küng, H., *op.cit.*, 192.

31 Küng, H., *op.cit.*, 194.

de christologie van de joods-christelijke kerk, is voor Küng, naar zijn zeggen, Claus Schedl's analyse van de koranteksten, die refereren aan Christus, van belang:

"Het is waar, dat de hellenistische kerk van het Westen niet verder de schets ontwikkelde van een 'dienstknecht-van-God' christologie, waarvan wij fragmenten in de Handelingen der Apostelen vinden. Maar voor de syrisch-semitische Christenen van het Oosten, die Jezus de Knecht van God noemen, lijkt de christologische belijdenisformule te hebben geprevaleerd. Dus wanneer Mohammed de titel 'Knecht' centraal plaatst in zijn prediking over Jezus, adopteert hij een vroeg-christelijk model, zuivert het van misinterpretaties van die tijd, maar vermijdt ook ontologische preciseringen.

Ondanks deze openhartigheid van de koranische uitspraken staat ontwijfelbaar vast, dat de Knecht Gods, Isa, onder de andere godsknechten een bijzondere plaats toekomt.³²

Wellicht is het van belang in dit verband te vermelden, dat zowel Schnackenburg als Parrinder er op wijzen, dat de woorden 'knecht', 'knaap' én 'lam' equivalenten zijn van dezelfde Aramese uitdrukking. Parrinder verwijst naar de woorden van Cullmann, dat we in het evangelie naar Johannes voor Jezus de aanduiding 'lam Gods' vinden, waarvan het aramese equivalent ook 'knecht van God' beduidt³³. 'Of het plaatsvervangend lijden van de knecht des Heren, waarover hier wordt gesproken, betrekking heeft op het lijden van de profeet, van het volk Israël in zijn ballingschap of op de Messias – het is een onderwerp geweest van vele discussies', aldus Parrinder. Dit gegeven zou een verklaring kunnen zijn voor de door Schedl gemaakte opmerking, dat de hellenistische kerk niet verder de schets ontwikkelde van een 'dienstknecht van God'-christologie: de 'lam van God'-christologie heeft een des te grotere ontwikkeling doorgemaakt, iets wat nog is terug te vinden in de kerkgezangen.

In de Koran is Jezus 'Abd': 'knecht', 'dienaar' van God. 'Abd' betekent letterlijk 'slaaf', maar in theologische zin 'schepsel'. De mens is niet alleen de dienaar van God, maar ook Zijn eigendom. Voor een vergelijking verwijst de Encyclopaedia naar de vier liederen van de 'knecht des HEREN' in Jesaja. Ook engelen worden in de Koran 'abd' genoemd.³⁴

Küng komt tot de volgende conclusie:

Uit wat tot dusverre naar voren is gekomen lijkt het er op, dat Mohammed

32 Schedl, C. In: Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 195.

33 Schnackenburg, R., *Das Johannes Evangelium teil 1*. Freiburg 1972, 286.

Parrinder, G., *Jezus in de Koran*. Baarn 1978, 29.

34 *The Encyclopaedia of Islam* IV. Leiden 1978, 82.

geheel vertrouwd was met de basis-structuur van de Syrisch-Semitische christologie en dat hij deze zelf verder ontwikkelde.

Als de moslim-christelijke dialoog vruchtbaar wil worden, zal het vanuit dit fundamentele feit moeten beginnen.³⁵

Als de hier gepresenteerde exegetische resultaten juist zijn en verder verhelderd kunnen worden, zal dit beide religies uitdagen om boven de oude mogelijkheden uit te stijgen – Jezus of Mohammed – en, alle noodzakelijke onderscheid en beperking in aanmerking genomen, krachtiger te denken aan een synthese tussen Jezus en Mohammed.

Het punt is hier, dat Mohammed zelf tot op zekere hoogte gezien kan worden als een getuige voor Jezus – een Jezus die begrepen had kunnen worden niet door hellenistische niet-joodse Christenen, maar door Jezus' eerste discipelen die Joden waren; dit omdat, met zijn Jezus-traditie, Mohammed de Joden eraan herinnert, dat Jezus past in de continuïteit van de *joodse heilsgeschiedenis*. Mohammeds waardering voor de persoon Jezus tegen een joodse achtergrond was daarom naar alle waarschijnlijkheid niet het gevolg van joodse, maar van joods-christelijke invloeden. Want het is niet joods, maar joods-christelijk om de oude wet door een nieuwe te vervangen en de vergeestelijking van de wet door een geloofswet en het laatste oordeel. Al deze punten heeft het Christendom eerder gemeenschappelijk met de Islam dan met het Jodendom. Met de intentie om een Moslim (of een Jood) duidelijk te maken waarom Christenen aan deze Jezus als de Christus, de openbaring Gods, geloven, heb ik geheel en al het recht te wijzen op de naar de marge verdrongen en bedolven, maar toch volledig legitieme, ja oorspronkelijke christologische optie, waar de discipelen van Jezus en de oudste joods-christelijke gemeente van uitgegaan zijn, die nog eeuwenlang door de verstrooide joods-christelijke gemeenten ten Oosten van de Jordaan verdergedragen is tot in Arabië, waar uiteindelijk Mohammed ermee in aanraking kwam.³⁶

Als hedendaagse Christenen en Moslims elkaar beter willen begrijpen, moeten ze teruggaan naar hun oorsprong. Daar staan alle drie groepen dicht bij elkaar.³⁷

Küng is dus van mening, dat door de culturele context waarin de boodschap in westelijke richting terechtkwam, die van het Hellenisme, de inhoud van de boodschap meer verandering heeft ondergaan dan de boodschap oostwaarts, temeer omdat hij joodse elementen meent te herkennen in de woorden van de Koran.

Ook in de teksten van de Moslim-auteurs werden gegevens gevonden die

35 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 126.

36 Küng, H., *op.cit.*, 196-197.

37 Küng, H., *op.cit.*, 196.

betrekking hebben op de verandering van denken binnen het Christendom, met name voor wat betreft de triniteits-gedachte van de christelijke kerk.

Khan spreekt een duidelijk oordeel uit over de dogmatische ontwikkeling in de kerk. Waar christelijke theologen misschien voorbehouden zouden maken op de wijze van 'ja maar..', 'mits..', of 'tenzij..', is er bij Khan geen alternatief mogelijk, maar volgt hij één absolute lijn, in dit geval met betrekking tot het afdwalen van het Christendom van de Ene en Enige God:

Door de hele geschiedenis heen hebben de ware profeten één onveranderlijke boodschap steeds herhaald, namelijk "God is Eén en Hem alleen dienen en vereren wij".

Van dit gezichtspunt uit vertoont de christelijke leer een afwijking niet alleen van de leer van de Koran, maar ook van de echte boodschap van Jezus, van de vroegere profeten en van de unanieme boodschap van de twaalf apostelen. De bijbelse geschriften ondersteunen niet de christelijke dogma's van incarnatie en drie-eenheid. Alle geschriften getuigen van niets anders dan de ware Eenheid van God.³⁸

De Christenen beschouwen de Zoon lager in rang ten opzichte van de Vader. Niettemin schrijven zij een goddelijk wezen toe aan de Vader en de Zoon beiden en het is deze leer, die de Koran kwalificeert als ongeloof. "Uiteindelijk is het enige fundamentele verschil tussen het moslim geloof en het christelijk geloof, dat Christenen Jezus God noemen en hem die eer betonen. Dit is onverzoenbaar met het zuivere monotheïsme. Het is een afwijking van het evangelie van Mattheüs, waar in hoofdstuk 4:10 Jezus de duivel wegjaagt met als argument de woorden uit Deuteronomium: "Er staat immers geschreven: De Here, uw God, zult gij aanbidden en Hem alleen dienen".³⁹

Troll, schrijvend over Khan, wijst op de verschillen die deze ook binnen de kerk constateert inzake Incarnatie en goddelijke Drie-eenheid:

Sir Sayyid stelde verder vast, dat het geloof in de Incarnatie en Drie-eenheid, waaraan door de meerderheid van de Christenen vastgehouden wordt, zich alleen met veelvuldige controversen staande heeft gehouden, iets dat de vroege kerk uit de apostolische tijd kenmerkt. Vanaf het prille begin zijn er groepen in de kerk geweest die in een unitarische God geloofden in tegenstelling tot een trinitarische God, zoals b.v. de Ebionieten, die Sir Sayyid de 'early Unitarians' noemde. Zij gebruikten een

³⁸ Khan, S.A., *Tabyin al-kalam*, vol.3. Aligarh 1887, p. 4. In: Troll, C.W., 'Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology'. New Delhi 1978, 94.

³⁹ Khan, S.A., *op.cit.*, 7. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 98.

Hebreeuwse versie van het Mattheüsevangelie. Het huidige Mattheüsevangelie is een minder uitgesproken 'unitarische' versie.⁴⁰

Vermoedelijk heeft Khan in de geloofsovertuiging van de Ebionieten een overeenkomst gezien met die van wat Troll het 'rational unitarian theism' noemt, dat in de 19e eeuw, onder leiding van Ram Mohan Roy, in India in opkomst was en waarin Khan zich eveneens verdiept heeft. (zie Troll, pag.59-60,74,191.)

Zoals Küng vlijmscherp het gebrek aan fundering van de dogma's van christologie en Drie-eenheid én de interne verdeeldheid binnen het Christendom noemde als oorzaak van het falen van het Christendom, zo stelt Khan in dezelfde geest vast:

De dogmatische ontwikkeling van het Christendom gedurende de eerste eeuwen kan afgeschilderd worden als een voortdurend afdwalen van de echte boodschap van Jezus en de apostelen. Aan het eind van de 6e eeuw waren de dogmatische verschillen op het gebied van heilszaken zo toegenomen, dat God tussenbeide moest komen.⁴¹

Na de meer historische uiteenzettingen van de andere drie schrijvers volgt van Askari een symbool-theoretisch betoog, waarin opvalt, dat ook deze andere manier van spreken mogelijk is.

Askari maakt een klassieke tweedeling van de hermeneutiek betreffende het begrip 'het Woord', namelijk

1. de persoon die 'het Woord' genoemd wordt omdat hij het spreekt, en
2. het Woord dat gesproken wordt – de Schrift.

In zijn boek 'The Dialogical Relationship between Christianity and Islam' zoekt Askari naar raakvlakken in de relatie die hij, zoals de titel van zijn boek al aangeeft, beoogt:

Is er enig gemeenschappelijk 'sign' tussen Christendom en Islam? Zouden Christenen en Moslims ooit 'vrienden' worden?

De waarheid is, dat Christendom en Islam één complex van geloof vormen, de ene vanuit de Persoon, de ander vanuit het Woord. Hun gescheidenheid wijst niet op twee gebieden van conflicterende waarheden, maar op een dialogische noodzaak.

Geen twee geloven op deze planeet delen zoveel overeenkomst als Christendom en Islam.⁴²

40 Troll, C.W., *op.cit.*, 98.

41 Khan, S.A., *op.cit.*, 82. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 99.

42 Askari, H., The Dialogical Relationship between Christianity and Islam. In: *Journal*

Het is waar, dat de houding van de Christen en de Moslim ten opzichte van Christus niet gelijk zijn. Maar zij die Christus kennen als Liefde disputeren niet over zijn Wezen.⁴³

Askari maakt ook onderscheid tussen Jezus Christus als *Teken* en als *Persoon*. Zich beroepend op de Koran aangaande Jezus Christus als Teken ('Sign') profileert hij zich hierbij als Moslim tegenover de 'Moslim in het algemeen', als hij zegt:

Jezus is het gemeenschappelijk centrum tussen Christenen en Moslims. Hij is het woord, de spraak, de betekenis en de aanleiding van de dialogische relatie tussen hen. Hij is het 'common Sign'.

Voor de Moslim is Christus een 'sign', een teken onder andere tekens. Maar de Koran benadrukt met zorg het unieke van Christus als Sign. Hij is het Woord van God. Hij is anders dan enig ander teken waarover de Koran spreekt – hemel en aarde, dag en nacht, zon en maan, donder en bliksem, leven en dood ... In de Koran worden deze alle 'ayat', 'signs' genoemd. Is Jezus eenzelfde 'sign'?

Om de mens te herinneren aan zijn bestaan en zijn leefwereld, om in hem het gevoel van de aanwezigheid van God op te roepen, wordt naar andere tekenen verwezen. Maar Jezus leeft, naar mijn mening, als 'Sign' in een verschillend rijk, het rijk van de diepe relatie tussen God en mens. Het Sign (Teken) verwijst er naar, hoe dubbelzinnig en moeilijk de sfeer van deze relatie is, hoe diep een mens zich kan vergissen in naam van God, hoe oprechtheid gebruikt kan worden om oprechtheid te vernietigen, hoe de meest uitgewerkte theologieën een muur kunnen worden tussen God en mens.⁴⁴

Voor mij persoonlijk bevrijdt Christus als Teken van God de mens van de dode cirkel van monologische religie en geeft hem zijn oorspronkelijke dialogische bestaan terug.⁴⁵

Wij zijn in onze geschriften vertrouwd met Gods bijzondere oproepen. Als Hij zegt: "O mensenkind", dan is dat niet een algemene oproep, maar specifiek: God geconfronteerd met de mens. Elke oproep is een opening of een kloof, een verheffing of een afgrond. Er staat altijd iets op het spel bij het geroepen-zijn. En het antwoord is even cruciaal. Op zijn beurt zegt de mens: "O God", en wijzigt zijn wezen, zijn bestaan dienovereenkomstig.⁴⁶

Hier is sprake van een 'speech-act theorie': spreken impliceert hier

of Ecumenical Studies IX, no. 3 (1972), 481.

43 Askari, H., *op.cit.*, 485.

44 Askari, H., *op.cit.*, 482.

45 Askari, H., *op.cit.*, 483.

46 Askari, H., *op.cit.*, 481.

handelen, het *is* handelen. De mens weet dat er iets van hem verwacht wordt en de spanning die dit aan de relatie geeft is: 'Wat zal de mens doen?'

Wanneer wij zeggen, dat Christus het symbool *par excellence* is van de dialogische relatie tussen God en mens, dan bedoelen wij, dat Christus ons aanmaant het geopenbaarde woord, het Boek en de geboden daarin niet te bezien als voorwerpen van verering. Menselijke spraak, het woord gesproken door de mens, ontvangt het goddelijk licht en wordt de Schrift.

Het Woord wordt dus *Schrift*. Het gesprokene wordt opgeschreven, het opgeschrevene wordt gelezen en overeenkomstig het gelezene wijzigt de mens zijn wezen en zijn bestaan.

Vervolgens zet Askari uiteen wat volgens hem Christus als *Persoon* inhoudt en hoe de Koran over dat gegeven spreekt:

...Maar als Christus wordt aangesproken als *het Woord van God*, dan wordt hier de *Persoon* aangesproken, hier is de *Persoon* het Woord. Hier is geen boek als zodanig, maar het Leven van Christus.

De Koran houdt de twee vormen van openbaring – de openbaring in woorden en de openbaring als Persoon – onder constante druk. Wanneer de Koran de Incarnatie van God in Christus verwerpt, dan corrigeert de Koran de verafgoding van de Persoon als *Woord* van God en doet dit door het hoogste gezag van het Woord als Openbaring vast te stellen.

Maar wanneer de Koran de gebeurtenissen in het leven van Jezus verhaalt en verwijst naar de manier waarop de Joden de geopenbaarde waarheid van God hadden bespot, dan roept de Koran het hoogste gezag in van de Persoon van Christus als Woord van God ('Kalama').⁴⁷

6.3 Vergelijking van de antwoorden uit 6.2

Dat Khan spreekt over de vele controversen inzake incarnatie en drie-eenheid, waarmee de vroege kerk zich slechts staande heeft gehouden, Küng over het 'mysterium logicum' waarin de tegenstelling tussen eenheid en drie-eenheid slechts overwonnen leken te zijn door middel van technisch-verbale onderscheidingen (natuur/persoon) en Askari de incarnatie van God in Christus verwerpt die Christenen veelal aannemen op grond van de Proloog van het Johannes-evangelie, weerspiegelt het onvermogen van de mens als driedimensionaal wezen, om zich een voorstelling te maken van Gods grootheid in Woord en Geest, die de

⁴⁷ Askari, H., *op.cit.*, 484.

mens vele dimensies te boven gaat, en om deze grootheid in woorden uit te drukken. Zelfs uit de wiskunde is bekend, dat een 'lagere macht' nooit de hogere macht waaruit hij is afgeleid kan definiëren.

De bijbelse geschriften ondersteunen *niet* de christelijke dogma's van incarnatie en drie-eenheid. Alle geschriften getuigen van niets anders dan de ware Eenheid van God (Khan).

Flusser (bij monde van Wessels) ziet een fundamenteel onderscheid tussen de Evangelien en Handelingen enerzijds en de overige nieuwtestamentische geschriften anderzijds. In het Nieuwe Testament wordt de christologie vooral ter sprake gebracht in die passages, die oorspronkelijk in het Grieks geschreven zijn: de brieven, en niet zozeer de (synoptische) Evangelien.

Als grootste factor voor het anders-verstaan van de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus waarmee hij zijn discipelen heeft uitgezonden, wordt door de schrijvers de invloed van het Hellenisme genoemd:

Het evangelie ging als het ware een huwelijk aan met de Griekse cultuur en het Griekse denken (Wessels). Er kwam een toenemende tendens om Jezus als de Zoon van God op hetzelfde niveau te plaatsen als de Vader (Küng).

Dat in Palestina de joodse kerk alleen ten westen van de Jordaan uitstierf en de christelijke gemeenten die de joodse gewoonten bleven volgen in de oostelijke streken overleefden – in Decapolis, Betanië, Syrië en in de richting van Arabië – is een gegeven, dat verder uitgewerkt wordt in hoofdstuk 13.

In de voor-islamitische periode werd het christelijk geloof ook onder de Arabieren verspreid. In de vijfde eeuw waren er vijf bisdommen in Arabië. Gewoonlijk waren Arabische Christenen volgelingen van de nestoriaanse kerk.

De gerichtsprediking van Mohammed komt overeen met thema's uit de Syrische preken van die tijd. Er is nauwe verwantschap tussen de vigiliën (gebeden) van de Koran en de gebedsriten van de Syrische monniken en anachoreten. (Wessels)

Het geloof in het laatste oordeel heeft het Christendom meer gemeenschappelijk met de Islam dan met het Jodendom. (Küng)

Uiteindelijk is het enige fundamentele verschil tussen het Moslimgeloof en het geloof van de Christen, dat Christenen Jezus 'God' noemen en hem die eer betonen. Dit is onverzoenbaar met het zuivere monotheïsme. (Khan).

Christendom en Islam vormen één complex van geloof, de ene vanuit

de Persoon, de ander vanuit het Woord. Hun gescheidenheid wijst niet op twee gebieden van conflicterende waarheden, maar op een dialogische noodzaak. Geen twee geloven op deze planeet delen zoveel overeenkomst als Christendom en Islam. (Askari).

De 'dienstknecht van God'-christologie vanuit fragmenten in de Handelingen is niet door de hellenistische kerk verder ontwikkeld (Schedl, aangehaald door Küng).

Dit laatste gegeven zou als oorzaak kunnen hebben, dat deze is verdrongen door wat een 'lam van God'-christologie genoemd zou kunnen worden, omdat de equivalenten 'knecht', 'knaap' en 'lam' van hetzelfde Aramese woord afkomstig zijn.

6.4 Conclusies uit hoofdstuk 6

Op grond van de literatuurgegevens die als antwoord dienden op de vraag *'Hoe is het Christendom ertoe gekomen God als Drie-eenheid te zien en op welke Godswoorden is dat gegrond?'* worden de volgende conclusies getrokken:

- * Met de uitbreiding van het *hellenistisch* denken kwam er een toenemende tendens op gang om Jezus als de Zoon van God op hetzelfde niveau te plaatsen als de Vader en werd zijn oorspronkelijke boodschap in deze nieuwe context anders verstaan.
- * De openbaringen in de bijbelse geschriften ondersteunen niet de christelijke dogma's van incarnatie en Goddelijke Drie-eenheid. De klassieke christologie is vooral voortgekomen uit de brieven en niet zozeer uit de (synoptische) Evangeliën en de Handelingen. Er werd een fundamenteel onderscheid gezien tussen beide; het geloof *van* Christus kennen we alleen uit de Evangeliën, het geloof *in* Christus wordt voornamelijk buiten de synoptische Evangeliën ontwikkeld.
- * Het is mogelijk dat de (oudtestamentische) 'knecht des HEREN'-christologie in de hellenistische kerk niet verder uitgewerkt werd vanwege het opkomen van een 'lam van God'-christologie, mogelijk gemaakt doordat de equivalenten 'knecht' en 'lam' van hetzelfde Aramese woord afkomstig zijn – zoals het evenzeer mogelijk is, dat andere christologieën niet uitgewerkt zijn op grond van aanzetten die men in het Nieuwe Testament had kunnen vinden, zoals b.v. Jezus als Mensenzoon.
- * Christelijke gemeenten die de joodse gewoonten (inzake de Wet)

bleven volgen handhaafden zich zeer waarschijnlijk nog lange tijd in de streken ten oosten van de Jordaan. In de voor-islamitische periode werd van daaruit het christelijk geloof eveneens onder de Arabieren verspreid. Dit geloof was monotheïstisch, niet trinitarisch en het sloot aan bij latere openbaringswoorden die Mohammed ontving. Dit gegeven onderstreept de woorden van Küng dat, als hedendaagse Christenen en Moslims elkaar beter willen begrijpen, ze terug moeten gaan naar hun *oorsprong*, omdat daar alle drie groepen dichter bij elkaar staan. In hoofdstuk 2 werden omtrent de oorsprong van de Arabieren verwijzingen gevonden naar *Abraham* (Genesis 25).

- * De gerichtsprediking van Mohammed komt overeen met thema's die naar voren komen in de Syrische preken van die tijd. Er is nauwe verwantschap tussen de gebeden van de Koran en de gebedsriten van de Syrische monniken.
- * De parallel tussen enerzijds de woorden van Gabriël in Lucas 1, dat de Heilige Geest over Maria zal komen en de kracht van de Allerhoogste haar zal overschaduwen, en anderzijds de koranwoorden in Soera 4:171, dat Isa, zoon van Marjam Gods Woord is, dat Hij op Marjam geworpen heeft, en een geest bij Hem vandaan, alsook in Soera 2:87, dat God Isa gesterkt heeft met de Heilige Geest leidt opnieuw tot de conclusie dat, indien God met zijn *eigen* Woord en Geest de mens Jezus vervulde, er noch voor een Drie-eenheid, noch voor een Twee-eenheid enige grond is, maar dat God louter Zichzelf is, Eén en Enig.

De constatering, dat de bijbelse geschriften geen openbaring weergeven die de dogma's van incarnatie en drie-eenheid ondersteunen en dit belangrijkste verschilpunt met de Islam toch ook binnen het Christendom-zelf de eeuwen door een punt van discussie gebleven is, vraagt om een nadere bestudering van de vraag, waarom in het Christendom deze dogma's nog steeds gelden en, om met Askari's woorden te spreken, "de meest uitgewerkte theologieën een muur kunnen worden tussen God en mens." De reden hiervan moet mogelijk gezocht worden in

- a. verschillen in culturele context ten opzichte van elkaar – het al dan niet staan in hellenistisch bepaald Christendom;
- b. verschil in kerkelijke identiteit in relatie tot het spreken over Jezus Christus en
- c. oecumenische conciliebesluiten die vastliggen.

In het volgende hoofdstuk zal dit nader onderzocht worden.

Kerkelijke besluiten inzake goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus

7.1 Inleiding

Nu gebleken is dat, hoewel de synoptische Evangelien en de Handelingen der apostelen de dogma's van incarnatie en goddelijke Drie-eenheid niet ondersteunen, deze dogma's toch in de kerkelijke besluiten zijn vastgelegd – en ook nu nog beleden worden, ligt het voor de hand de redenen hiervan te onderzoeken.

Dat een en ander destijds tot stand heeft kunnen komen zou te maken kunnen hebben met tijdgebonden interpretaties van de Bijbel, voor zover deze beschikbaar was, en met de invloed van de Griekse filosofie op het theologisch denken, zoals in het vorige hoofdstuk reeds werd verondersteld. Er werd toen gewezen op het gevaar van het geleidelijk anders-verstaan van de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus waarmee hij zijn discipelen de wereld ingezonden had.

Maar al was in de eerste eeuwen een dergelijke interpretatie acceptabel, in deze tijd van interreligieuze dialoog op basis van te boek gestelde openbaringen is deze dat niet, en in de tijd van Mohammed was dat ook zeker niet het geval.

Aangezien het hier niet gaat om een dogma-historisch, maar om een vergelijkend godsdienstfilosofisch/theologisch onderzoek, wordt afgezien van het analyseren van primaire bronnen, maar teruggegrepen op de informatie van betrouwbare personen. Het zijn informaties die onder

christelijke theologen overwegend als gemeengoed kunnen worden beschouwd.

Daarbij gaat de belangstelling vooral uit naar de positie die Jezus Christus hier heeft in relatie tot God en de Heilige Geest.

De bedoeling is om over de vroegste tijd van de kerk gegevens te verzamelen die als achtergrondinformatie kunnen dienen voor een beter inzicht in de gebeurtenissen die zich in de loop der eeuwen hebben afgespeeld.

Deze informatie werd gevonden bij Dr. E. Flesseman-van Leer. In haar boek 'Wie toch is Jezus van Nazareth?' vermeldt zij enige gegevens uit de tijd vóór de grote synoden van de christelijke Kerk:

In de tweede eeuw hebben de zgn. Apologeten de gedachte uit de proloog van het Johannes-evangelie uitgewerkt in wat de 'Logos-christologie' genoemd kan worden. De Logos (het Woord), Gods eigen Zoon is mens geworden, geboren uit de maagd Maria. Dat bracht de vraag met zich mee, hoe deze Logos zich verhoudt tot God zelf.

Volgens Paulus van Samosata, bisschop van Antiochië in 260, is de Logos een eigenschap van God, een kracht die in Mozes en de profeten, maar méér en op uitzonderlijke wijze in Jezus gewerkt heeft. Jezus is voor Paulus van Samosata wel een mens, maar één die voorbestemd is door God en die 'van bovenaf' door de Logos bezielde is.¹

Volgens Flesseman-van Leer heeft dat, wat in de latere tijd het *Docetisme* genoemd werd (Jezus zou alleen in *schijn* mens geworden zijn), al in bijbelse tijd bestaan, n.l. het denken geheel en al vanuit de preëxistentie. De tweede brief van Johannes verzet zich al tegen wat Johannes noemt de 'misleiders, die de komst van Jezus Christus in het vlees niet belijden'. In de tweede eeuw verbond dit Docetisme zich met de *Gnostiek*, die dualistisch dacht en een absolute tegenstelling zag tussen het tijdelijke en het eeuwige, het geestelijke en het stoffelijke, het aardse en het hemelse.

Omstreeks het jaar 190 bestaat er in Rome een vorm van denken, later *Adoptianisme* genoemd, waarbij weer alle nadruk valt op Jezus als *mens*, die vanwege zijn godvruchtig leven bij zijn doop in de Jordaan door God tot Zoon wordt aangenomen. Zijn zuiverste en meest doordachte vorm heeft het Adoptianisme een eeuw later in het Oosten gekregen bij Paulus van Samosata: het Eén en Enig zijn van God en het werkelijk mens-zijn van Jezus. Op de synode van Antiochië in 268 werd hij veroordeeld, omdat hij geleerd zou hebben dat Christus niets dan een gewoon mens was. Sindsdien was het niet langer geoorloofd te twijfelen aan de preëxistentie van de Verlosser.²

1 Flesseman-van Leer, E., *Wie toch is Jezus van Nazareth?* 's-Gravenhage 1985, 36-37.

2 Flesseman-van Leer, E., *op.cit.*, 35-37.

Met dit gedeelte uit de vroege kerkgeschiedenis als inleiding op het verdere onderzoek luidt de vraag aan de auteurs nu:

Welke argumenten hebben in de loop der eeuwen geleid tot kerkelijke besluiten aangaande de goddelijke Drie-eenheid en de positie van Jezus Christus daarin, en op grond van welke Godswoorden is dit gebeurd?

7.2 Overwegingen van de auteurs

De antwoorden komen deze keer met name van de twee Christen-schrijvers.

In 'Arabier en Christen' geeft Wessels een kort overzicht van de kerkgeschiedenis vanaf de 4e eeuw, de eeuw waarin de vragen over Jezus Christus als persoon opkomen:

In de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis worstelt de kerk omtrent het verstaan van de persoon en de boodschap van Jezus van Nazareth. Wat is zijn betekenis voor het eeuwige heil van de mens en hoe verhoudt hij zich tot God? Dat leidt tot wat 'de christologische strijd' wordt genoemd en loopt tenslotte uit op het ontstaan van verschillende 'nationale' kerken in het Oosten en de verbreking van de eenheid tussen de kerk van het Westen en die van het Oosten.³

Eén van de eerste conflictsituaties ontstond naar aanleiding van de visie van de presbyter Arius, priester in Alexandrië en streng asceet. Arius heeft gedichten geschreven over God en Licht; hij verweet zijn tegenstanders, dat zij geen recht deden aan Jezus.

Wessels schrijft over hem het volgende:

In Alexandrië in Egypte leert in de 4e eeuw de presbyter Arius, dat de Zoon van God niet van eeuwigheid is en dat er een tijd is geweest dat de Zoon er niet was. Volgens hem stamt de Zoon niet uit het wezen, maar uit de wil van de Vader. Hij is niet waarachtig God. De Zoon is z.i. het voornaamste *schepsel* van de Vader.

Als Arius in 318 zijn gevoelens openbaar maakt, wordt hij door zijn bisschop Alexander vanwege onrechtzinnigheid aangeklaagd en door het concilie van Alexandrië in 321 veroordeeld en afgezet. Een en ander wordt zo hoog opgenomen, dat in 325 in Nicea het eerste oecumenische concilie wordt bijeengeroepen om zich als volgt tegen Arius uit te spreken:

'Wij geloven ... in één Heer Jezus Christus, Zoon van God, eniggeboren,

3 Wessels, A., *Arabier en Christen*. Baarn 1983, 16.

die is uit het wezen van de Vader; God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God, geboren, niet gemaakt, eenswezens (*homoousios*) met de Vader'⁴

Arius' bijbelse argumenten voor zijn visie worden weerlegd door Athanasius, die als diaken van de kerk van Alexandrië zijn bisschop Alexander naar het concilie van Nicea begeleidde en drie jaar later hem als bisschop opvolgde.⁵

Berkhof schrijft, dat deze weerlegging van Athanasius nù gekunsteld aandoet, dat beide partijen het Oude Testament zuiver allegorisch lazen en niet op de gedachte konden komen, het geheim van Christus tegen de achtergrond van de oudtestamentische verbondsgeschiedenis te verstaan.⁶

Deze mening sluit aan bij de veronderstelling in 7.1, dat interpretaties van de Bijbel vermoedelijk vaak tijdgebonden zijn geweest. Ook noemt Berkhof het niet toevallig, dat allegorie en hellenisering van het christelijk geloof hand in hand gaan.⁷

Wessels haalt vervolgens de woorden van Berkouwer aan:

Wordt in Nicea de *godheid* van Christus (*vere Deus*) door de kerk in bescherming genomen, de *mensheid* van Christus, zo blijkt, komt hierdoor in gevaar.⁸

Met deze aanhaling bereidt Wessels de lezer er op voor, dat er met 'Nicea' een proces op gang lijkt te komen dat zich telkens weer zal herhalen op verdergaande aspecten. Maar in principe gaat het steeds om 'twee naturen' of 'één natuur' of, zoals Berkhof het uitdrukt, een theologie die van de 4e tot de 7e eeuw heen en weer geslingerd werd tussen een christologie 'van beneden', uitgaande van Jezus' waarachtig mens-zijn, en een christologie 'van boven', uitgaande van zijn goddelijkheid. In het eerste geval bleef het bovenmenselijke in Jezus onderbelicht, in het tweede geval het menselijke dat hij met ons gemeen heeft.⁹

Een volgend conflict kon bijna niet uitblijven:

Apollinaris, in 361 bisschop van Laodicea (nu Latakya geheten), vindt wel dat Jezus een waarachtig lichaam en ook een waarachtige ziel heeft, maar de menselijke geest mist. Daarvoor is de goddelijke logos (woord)

4 Wessels, A., *op.cit.*, 16-17.

5 Jelsma, A., *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1977, 136.

6 Berkhof, H., *Christelijk geloof*. Nijkerk 1985, 289.

7 Berkhof, H., *op.cit.*, 226.

8 Berkouwer, G.C., 'De persoon van Christus'. Kampen 1952, hfdst.3. In: Wessels, A., *Arabier en Christen*. Baarn 1983, 17.

9 Berkhof, H., *Christelijk geloof*. Nijkerk 1985, 285.

in de plaats gekomen. Volgens hem hebben mensheid en godheid zich in Jezus tot een nieuw wezen verbonden. Zo beschouwd heeft Jezus één natuur, die ontstaan is door de vermenging van twee naturen.

Met deze leer wordt hij als een voorloper van het *monofysitisme* gezien : het geloof in de éne godmenselijke natuur in Christus. Volgens Apollinaris doet de God-logos alles opdat de verlossing niet ongedaan gemaakt wordt. In 381 wordt in *Constantinopel* op het tweede oecumenische concilie deze leer van Apollinaris veroordeeld. Beleden wordt dat zij die willen geloven in de waarachtige verlossing van de zondaar door Jezus Christus ook moeten vasthouden aan de waarheid van zijn waarachtige en volkomen mensheid.¹⁰

Interessant is hier de koppeling die wordt aangebracht tussen 'verlost willen worden door Jezus Christus' en het geloof aan zijn waarachtige en volkomen mensheid.

Wessels vervolgt dan:

Heeft Nicea het waarachtig God-zijn (*vere Deus*) van Jezus beleden, Constantinopel benadrukt het waarachtig mens-zijn (*vere homo*). De vraag die blijft is, hoe zich dan die twee 'naturen' tot elkaar verhouden. Volgens *Cyrillus*, patriarch van Alexandrië (gest.in 444), zijn de godheid en mensheid in Christus tot een fysieke eenheid verbonden en krijgt de godheid van Christus het overwicht.¹¹

Daartegenover staat Nestorius, een uit Antiochië afkomstige syrische monnik, die in 428 vanwege zijn retorische gaven patriarch van Constantinopel wordt. Hij leert de eenheid van de godmens als een samenkoppeling (zoals in een huwelijk).¹²

Nestorius verzet zich daarom tegen de aanduiding van Maria als 'moeder Gods' (*Theotokos*), een titel die sedert Origenes (gest. in 253/4) wordt gebruikt. Volgens Nestorius is Maria niet de moeder van Christus' goddelijke, maar slechts van zijn menselijke natuur. Hij hoort er een loochening van de volle mensheid van Jezus in. Het kind dat Maria ter wereld brengt kan volgens hem niet God zijn. Daarom spreekt hij liever van '*Christotokos*'. Hij zou gezegd hebben: 'Ik erken geen God van twee of drie maanden oud'. Hij legt de nadruk op de tweeheid van de naturen in Christus tegenover de leer van Apollinaris.

Op het derde oecumenische concilie, gehouden in *Efeze* in 431, wordt de

10 Grosheide, F.W. en van Ittersson, G.P. Red., Christelijke Encyclopedie. Kampen 1956, sub voce Apollinaris. In: Wessels, A., *Arabier en Christen*. Baarn 1983, 17.

11 Kleyn, H.G., 'Jacobus Baradeüs, de stichter der syrische monophysietische kerk'. Leiden 1982, 1,2. In: Wessels, A., *op.cit.*, 18.

12 Kleyn, *op.cit.*, 2. In: Wessels, A., *op.cit.*, 18.

leer van Nestorius veroordeeld en wordt hij van zijn zetel ontzet. Cyrillus, die sinds 412 patriarch van Egypte is, is vooral verantwoordelijk voor die veroordeling. Doch vele oosterse bisschoppen, met patriarch Johannes van Antiochië aan het hoofd, willen aan deze veroordeling niet meewerken.¹³

Uit deze laatste zin van Wessels kan al worden opgemaakt, dat er een splitsing dreigt tussen de belangrijkste kerkleiders.

Van de volgende twee concilies geeft hij hieronder de voorgeschiedenis en daarna het verloop van de vergaderingen:

Eutyches (ca. 378-454) weert zich in de strijd tegen Nestorius. Hij leert dat Christus vóór zijn vleeswording twee naturen had, doch daarna slechts één. Zoals het zeewater een honingdruppel opneemt, heeft ook de godheid van Christus de mensheid geheel en al opgenomen. Hij leert met andere woorden een overdreven monofysitisme, namelijk dat het lichaam van Christus ongelijk is aan dat van de overige mensen. Door de godheid is het als het ware van aard veranderd.¹⁴

Op de later zo genoemde 'roverssynode van Efeze' - de kwalificatie stamt van Paus Leo I - in 449 treedt Dioscurus, opvolger van de in 444 overleden Cyrillus, als een hardhandige voorzitter op. Hij gedraagt zich op een arrogante en tirannieke manier, vertrouwt op steun van het hof en introduceert militaire gardes om zijn gezag af te dwingen. Hij weet zo het monofysitisme van Eutyches, die een beroep op hem gedaan heeft, te doen zegevieren en hem te laten vrijspreken. Hij bewerkt de veroordeling van Flavianus, patriarch van Constantinopel, welke laatste door de mishandeling die hij van de tegenpartij heeft te verduren, om het leven komt.¹⁵

De dogmatische brief van paus Leo I, bisschop van Rome, stelt tegenover Eutyches, dat er vóór de vleeswording slechts één natuur was, de goddelijke; de menselijke is pas bij de vleeswording ontstaan, zodat dan beide naturen aanwezig zijn.

Op het vervolgens in *Chalcedon* in 451 gehouden vierde oecumenische concilie wordt zowel de volkomen godheid als de volkomen mensheid van Christus beleden: 'één van wezen met de Vader naar zijn godheid en één

13 Christelijke Encyclopedie, sub voce, Nestorius; Theotokos, Efeze; Kleyn, op.cit. 3; 'Die Religion in Geschichte und Gegenwart'3, Tübingen, sub voce Cyrill; Browne, E.G., 'The Eclipse of Christianity in Asia'. New York 1967, 7; Atiya, A.S., A History of Eastern Christianity. London 1968, 177, 240, 248. In: Wessels, A., op.cit., 18.

14 Christelijke Encyclopedie, sub voce, Eutyches; Kleyn, op.cit. 3. In: Wessels, A., op.cit., 19.

15 Kleyn, op.cit. 3,4; De Lacy O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs. London 1964, 54,74. In: Wessels, A., op.cit., 19.

van wezen met ons naar zijn mensheid; ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde; van eeuwigheid uit de Vader gegenereerd naar zijn godheid, maar in het laatste der dagen om der wille van onze zaligheid uit de maagd Maria, de moeder Gods, geboren naar zijn mensheid; één en dezelfde Christus, Zoon, Heer, Eniggeboren in twee naturen onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden.'

Tegen Eutyches, die de twee naturen in één godmenselijke deed opgaan wordt het 'onvermengd' en 'onveranderd' uitgesproken.

Tegen Nestorius, die de twee naturen als twee verschillende personen ziet die alleen in gezindheid één zijn, wordt het 'ongedeeld' en 'ongescheiden' geplaatst.

Door op vier manieren *ontkenningen* te gebruiken heeft Chalcedon het mysterie van Christus willen bewaren.¹⁶

De gevolgen van de conciliebesluiten bleven niet uit:

De poging van de keizersgezinde geestelijkheid om de beslissingen van Chalcedon aan Alexandrië, Jeruzalem en Antiochië op te leggen, resulteert in bloedvergieting en de identificatie van nationalistisch ontwaken met monofysitische neigingen. Alleen de grieks-orthodoxe (melkitische) patriarch van Antiochië en de grieks-orthodoxe geestelijkheid worden door Constantinopel erkend. De 'Nestorianen' verdwijnen over de grens naar Perzië. De zogenaamde Jakobieten moeten ondergronds gaan en hebben vervolging te verduren.

Deze gevolgen evaluerend zegt Wessels:

Vanaf het concilie van Efeze in 431 komt er een breuk, als de oost-syrische kerk of kerk van het Oosten (of nestoriaanse kerk) ontstaat.

Vanaf het concilie van Chalcedon in 451 ontwikkelt zich de west-syrische kerk, die later de bijnaam 'jakobitisch' krijgt. Deze kerken raken dus los van de chalcedonensische of melkitische kerk. 'Melko' betekent in het syrisch 'vorst' of 'koning'. De aanhangers van de byzantijnse kerk worden 'keizers-gezind' of 'melkiet' genoemd. De melkieten worden door de keizerlijke wapenen gesteund, terwijl de monofysieten hun eigen legers van monniken hebben. In deze strijd worden de syrisch-orthodoxen of Jakobieten aan razzia's en moorden van weerskanten blootgesteld. Zij leven in conflict met Byzantium en hebben onder discriminatie te lijden.¹⁷

Tot zover Wessels' overzicht over de kerkelijke besluiten vanaf 'Nicaea', met betrekking tot de hypostase van Jezus Christus binnen de goddelijke Drie-eenheid, en zijn relatie tot de Vader.

16 Christelijke Encyclopedie, s.v. Chalcedon; Berkouwer, G.C., 'De Persoon van Christus'. Kampen 1952, 51, 54, 65-76. In: Wessels, A. *op.cit.*, 20.

17 Atiya, *op.cit.*, 69,73,74,75. In: Wessels, A.: *op.cit.*, 21.

Een ander verschilpunt betrof de relatie van de *Heilige Geest* tot de Vader en de Zoon. Omdat vooral de positie van de Zoon hierbij in het geding is en in dit hoofdstuk bestudeerd wordt, is dit ook de plaats om het begrip 'filioque' (letterlijk: 'en de Zoon') ter sprake te brengen, d.i. de leer dat de Geest van de Vader én de Zoon uitgaat – een uitspraak naar aanleiding van het concilie van Nicea, die leidde tot een conflict dat vijf eeuwen duurde en uitmondde in een scheiding tussen de westerse en oosterse kerk. De gegevens komen uit het Handboek van de Geschiedenis van het Christendom en het Kompendium der Kirchengeschichte:

Evenals Ambrosius en Hieronymus leerde Augustinus, dat de Geest van de Vader én de Zoon uitgaat (terwijl de griekse theologie zich doorgaans beperkte tot een processie van de Geest uit de Vader *door* de Zoon). Deze 'dubbele processie' van de Geest werd vastgelegd in de Geloofsbelijdenis van Athanasius en vond nu ook haar weg in de *Geloofsbelijdenis van Nicea*, doordat hieraan de woorden *filioque* (latijn voor 'en de Zoon') werden toegevoegd.¹⁸ Voor het eerst blijkt dit op het derde concilie van Toledo (Spanje) in 589.¹⁹

Deze in de Spaanse kerk sedert 589 aangenomen toevoeging 'filioque' gold sedert 767 ook in de Franse kerk. In de voetsporen van Augustinus namen de hoftheologen van Karel de Grote het op voor het 'filioque'. Toen de franse monniken in Jeruzalem daarover in strijd geraakt waren met de griekse monniken, liet Karel de Grote in 809 op een synode te Aken het 'filioque' erkennen. Paus Leo III keurde weliswaar niet de leer van de 'processio spiritus ex patre filioque' af, maar wel de toevoeging van het 'filioque' in de geloofsbelijdenis. In Rome wist het pas in 1014 tot de erediens toegang te verkrijgen.²⁰

Later werd dit één van de belangrijkste strijdpunten tussen de latijnse en griekse kerken. De oosterse theologen verweten de westerse kerk niet ten onrechte, dat deze eigenmachtig aan de geloofsbelijdenis iets toegevoegd had. Dit punt vervreemde de beide kerken in sterke mate van elkaar. In 1054 scheidden de latijnse en griekse kerken definitief van elkaar.²¹

Negen eeuwen later krijgen deze tragische gebeurtenissen toch nog een positieve wending. Wessels schrijft het volgende:

In de tweede helft van de twintigste eeuw komt er verbetering in de

18 De tekst wordt dan: 'En in de Heilige Geest, die Here is en levend maakt, die van de Vader en de Zoon uitgaat, die tezamen met de Vader en de Zoon aangebeden en verheerlijkt wordt, die gesproken heeft door de Profeten.'

19 Jelsma, A.J., *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1977, 169, 230.

20 Heussi, K., *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1981, 168.

21 Jelsma, A., *op.cit.*, 230,311.

betrekkingen tussen het Vatikaan en de oosterse kerken. Paus Johannes XXIII heeft een grote empathie voor de oosterse kerken en is zelf een tijdlang in Constantinopel werkzaam. In januari 1964 ontmoeten paus Paulus VI en patriarch Athenagoras elkaar in Jeruzalem. Op 7 december 1965 worden tegelijk de anathema's die in 1054 waren uitgesproken opgeheven. In een gezamenlijke verklaring maken zij de wederzijdse excommunicatie ongedaan. In juli 1967 bezoekt paus Paulus VI patriarch Athenagoras in Istanbul, nadat hij op 7 december 1965 in Rome de vredeskus met hem had uitgewisseld.²²

Met dit overzicht heeft Wessels geen afzonderlijke theorie gepresenteerd, maar een gang van zaken weergegeven, die in de theologie algemeen geaccepteerd is.

Het gebeurde heeft de aandachtige lezer op enkele belangrijke zaken opmerkzaam gemaakt:

Daar waar de kerk *zichzelf* als het hoogste gezag beschouwde, ontstonden er zelfs binnen dat gezag reeds meningsverschillen, waar psychisch en fysiek mensenlevens mee beschadigd werden.

Toen vervolgens deze meningsverschillen bij meerderheid van stemmen werden beslecht, ontstond er verwijdering, omdat bleek, dat zaken die met het *persoonlijk* geloof te maken hebben, niet dwingend opgelegd kunnen worden.

Maar daar waar empathie ontstond openden zich wegen voor ontmoeting, dialoog en verzoening, ook zonder dat kerkelijke leiders het eens waren geworden.

Erkenning van God als hoogste gezag en nauwgezet onderzoeken van zijn Woord als richtlijn vóór het doen van uitspraken, zou met betrekking tot het 'filioque' hebben kunnen leiden naar de woorden van Jezus die opgetekend zijn in Johannes 15:26,

"Wanneer de Trooster komt, die ik u zenden zal van de Vader, de Geest der waarheid, *die van de Vader uitgaat*, zal deze van mij getuigen...".

Jezus, zelf met Gods Geest bekleed, zal van de Vader de Geest der waarheid zenden. Het doet denken aan de profetenmantel die Elia voor Elisa achterlaat en die nu hém zal omhullen met kracht voor de nieuwe taak.

Voor dit onderzoek is het interessant, dat Wessels het verschilpunt betreffende de positie van Jezus Christus ook steeds bekijkt vanuit de *interreligieuze* vraagstelling en daarin ook joodse argumenten meeneemt.

22 Wessels, A., *Arabier en Christen*. Baarn 1983, 82.

In zijn boek 'Jezus zien' zegt hij:

Het is duidelijk, dat impliciet en expliciet de beelden zoals die van Jezus in andere culturen en contexten getekend worden, vragen stellen aan deze (klassiek-christologische) benadering. Hier zijn de joodse stemmen zeer uitgesproken:

G. Vermes wijst erop, dat drievijfde van de geloofsbelijdenis van Nicea geconcentreerd is op het geloof in Jezus Messias. Het gevolg daarvan is zijns inziens, dat in het portret, dat het Christendom van Jezus geeft, een totaal gebrek is aan verhouding tussen geschiedenis en theologie, feit en uitleg. Als de kerk haar geloof onder woorden brengt, heeft zij wel een hartstochtelijke interesse in Christus' eeuwige preëxistentie en glorieus leven na dit leven, maar over zijn aardse levensgang wordt de gelovigen niet verteld, behalve dat hij geboren werd en stierf.²³

In ditzelfde verband en in dezelfde geest spreekt Pinchas Lapide van een 'driedagen-christologie', die zijns inziens in de plaats is gekomen van een 'dertigjaren-Jesulogie'. Al het wezenlijke in het leven en sterven wordt als het ware buiten haken geplaatst of het verschrompelt tot voorgeschiedenis van de opstanding en hemelvaart. Volgens het Credo (Apostolische Geloofsbelijdenis) immers heeft Jezus bijna niet geleefd. Hij haast zich van geboren worden naar geleden hebben, van kribbe naar kruis en aan al zijn daden en spreken wordt voorbijgegaan (geen Bergrede, blijde boodschap, genezingen). Kwam hij, zoals Tertullianus en Anselmus beweerden 'om te sterven'? zo vraagt Lapide. Lapide meent, dat zo zijn ware mens-zijn, zijn Jood-zijn tekort komt.²⁴

Wessels bevestigt dit beeld met een referentie aan Calvijn:

In de Catechismus van Calvijn uit 1545 wordt op de vraag, waarom in de apostolische geloofsbelijdenis de geschiedenis van Jezus' leven wordt overgeslagen, als antwoord gegeven: "Hier wordt alleen gesproken over datgene wat tot het eigenlijke wezen van onze *verlossing* behoort."²⁵

De relatie van het oosterse Christendom met de Islam geeft Wessels in zijn boek 'De Moslimse Naaste' weer:

Het is goed zich ervan bewust te zijn dat, wat het Oosten betreft, de culturele verschillen tussen Byzantijnen en Arabieren een belangrijke faktor waren in het geheel van de verhoudingen tussen Christenen en Moslims, vooral aanvankelijk. Een deel van de kerk bleef wezensvreemd

23 Vermes, G., 'Jesus the Jew'. London 1973, 15. In: Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 155.

24 Lapide, P., 'Jeder kommt zum Vater; Barmen und die Folgen.' Neukirchen 1984, 24. In: Wessels, A., *op.cit.*, 155.

25 Wessels, A., *op.cit.*, 152.

aan de arabische cultuur en de christelijke boodschap werd eigenlijk niet 'vertaald' in het taaleigen van die cultuur. Het lukte de kerk maar moeilijk om de christelijke boodschap, in het bijzonder leerstukken als de Drie-eenheid, in het 'arabisch' te vertalen. Dit werd dan ook bemoeilijkt, wat de arabische wereld betreft, door het feit dat men zich moest bedienen van een taal, die door het koranisch en islamitisch gebruik daarvan niet anders dan misverstandwekkend scheen te moeten zijn en blijven.²⁶

Na dit overzicht volgt nu van Küng, bij wie ook tekstinhouden als bij Wessels te vinden zijn, een *theologische* reactie op de door de kerk ontwikkelde belijdenissen.

Küng is ook op zoek naar de *oorsprong* van de 'triniteit' en hij vraagt zich af:

Waarom wordt er eigenlijk in de Apostolische Geloofsbelijdenis wel gesproken over het geloof in God de Vader, in de Zoon en de heilige Geest, maar waarom geen woord over de 'drie-éne God', over de allerheiligste drieëldigheid, drie-eenheid of triniteit, die door sommige theologen ronduit het centrale mysterie van het Christendom wordt genoemd?

De historische bevindingen zijn merkwaardig. Het griekse woord 'trias' vindt men voor het eerst in de tweede eeuw (bij de apologeet Theofilus), het latijnse 'trinitas' pas in de derde eeuw (bij de Afrikaan Tertullianus), de klassieke triniteitsleer over 'één goddelijke natuur in drie personen' vindt men zelfs pas aan het eind van de vierde eeuw (geformuleerd door de drie Cappadociërs: Basilius de Grote, Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa). Een drieëldigheidsfeest - ontstaan in Gallië en door Rome aanvankelijk afgewezen als 'feest van een dogma' - wordt pas in de tijd van de ballingschap in Avignon door de Franse paus Johannes XXII, in 1334, algemeen verplicht gesteld.²⁷

Küng lijkt hier te willen zeggen dat, als de Drie-eenheid een zo waarachtig en belangrijk gegeven was geweest, dit door de grondlegger van het christelijk geloof, Jezus Christus zelf al verkondigd zou zijn. Toch is hiervan in Jezus' boodschap niets te vinden.

Küng constateert niettemin gaandeweg een overgang van het 'mogen' naar het 'moeten' van het christelijk belijden en deze kerkelijke druk lijkt door de eeuwen heen bovendien zelfs toe te nemen:

De drang om geloofszaken te 'dogmatiseren' – voor te schrijven in wetten – is een christelijke, beter gezegd een grieks-romeinse, specialiteit. Het gevoel voor filosofie en esthetica voor gepolijste taal en harmonieuze wijze

26 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 74.

27 Küng, H., *Credo*. Kampen 1994, 154.

van het onder woorden brengen van dogma's is *grieks*. Grieks is ook het intellektualiseren van geloof door dogmatisering, overdreven geloofsbespiegelingen en steriel, abstrakt mysticisme. Het gevoel voor formaliteit, wet en organisatie, voor traditie en eenheid, voor het nuttige en het praktische is *romeins*, maar ook efficiënte machtspolitiek, autoritaire leiderschapsmethoden, tot in de religie toe, alsook het traditionalisme, de bureaucratie en het triomfalisme.

Nog op het Tweede Vaticaans Concilie protesteerde bisschoppen tegen dit alles en reeds tijdens de voorbereiding ervan had Johannes XXIII het Concilie elk dogmatiseren verboden, geheel anders dan zijn voorganger, Pius XII, die in de definitie van een Maria-dogma het hoogtepunt van zijn pontificaat zag.²⁸

Küng spitst zijn kritiek dus toe op de Rooms-Katholieke kerk, maar ook op de westerse theologie, die waarheid in dogma verandert. Deze dogmatisering vergelijkend met de islamitische visie, zegt Küng:

De Islam beschouwt dit soort theologie als een tamelijk oppervlakkige, nutteloze godsdienstfilosofie. Zelf heeft de Islam dogma's en definities beperkt tot het terrein van de wet. In plaats van op de orthodoxie heeft men zich geconcentreerd op de *orthopraxie*, hoewel het haast onnodig is te zeggen, dat de heerschappij van de wet in de Islam evenveel problemen geschapen heeft als de heerschappij van de theologie in het Christendom. In elk geval bewaarde de Islam zijn eenheid op een veel betere wijze, ondanks de verdeeldheid tussen Soennieten en Shi'ieten, die door andere oorzaak ontstond.²⁹

Küng komt terug op het probleem van het Triniteitsdogma en zegt:

Nu zal geen mens die het Nieuwe Testament leest bestrijden, dat het daar vooral gaat over Vader, Zoon en Geest; niet voor niets luidt dan ook de liturgische doopformule bij Mattheüs: doop 'in de naam van de Vader en van de Zoon en van de heilige Geest' (28:19). Maar de hele vraag is *hoe Vader, Zoon en Geest tot elkaar geordend zijn*. En opvallend genoeg is er in heel het Nieuwe Testament geen enkele plaats waar gezegd wordt dat Vader, Zoon en Geest 'één in wezen' zijn, dus één enkele gemeenschappelijke goddelijke natuur (wezen, physis, substantia) bezitten. In zoverre is het dan ook helemaal niet verbazingwekkend, dat zo'n uitspraak niet

²⁸ Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 181,182.

²⁹ Küng, H., *op.cit.*, 182. Küng doelt hier op politieke achtergronden, te maken hebbend met de opvolging van Mohammed, die een rol hebben gespeeld bij het ontstaan van de twee genoemde groeperingen, die zelf ook weer afsplitsingen kenden (de Ahmadiyya van de Soennieten, en o.a. de Charidjieten, Droezen, Moestali's en Nizari's van de Sji'ieten).

in het Apostolicum staat.³⁰

Slechts één passage in het Nieuwe Testament bevestigt duidelijk dat de Vader, Zoon (Woord) en Geest één zijn (zie 1 Joh.5:7-8), maar juist deze verzen worden niet gevonden in de oude manuscripten van het Nieuwe Testament.³¹

Willen we deze verhouding van de drie 'grootheden' weer begrijpelijk maken voor mensen van deze tijd, dan kunnen we niet zomaar teruggrijpen naar dogmatische formuleringen van de door een hellenistische geest gekenmerkte concilies, die uitgaan van een zeer tijdgebonden begrippenstelsel. De conciliaire formuleringen zijn daarom nog niet gedachteloos te verwerpen, maar evenmin gedachteloos te herhalen, doch moeten gedifferentieerd geïnterpreteerd worden.³²

Ook Küng roert hier dus het aspect van de tijdgebondenheid aan en natuurlijk komt de vraag dan op, of de voorheen gehanteerde begrippen nog wel verstaanbaar zijn voor deze tijd en of zij inderdaad wel aansluiten bij de bron waaruit zij geformuleerd werden:

We moeten ons de inspanning getroosten rond te kijken in het Nieuwe Testament dat nog gestempeld is door het Jodendom en veelal dichter bij ons staat. Dan wordt snel duidelijk, dat het volgens het Nieuwe Testament bij Vader, Zoon en heilige Geest gaat om drie zeer verschillende grootheden, die daar niet zomaar schematisch-ontologisch geïdentificeerd zijn met één goddelijke natuur. Jezus zelf zegt dan ook geen enkel woord over een 'centraal mysterie' of 'gronddogma', volgens hetwelk 'drie goddelijke personen' (hypostasen, relaties, zijnswijzen...), dus Vader, Zoon en Geest, één 'goddelijke natuur' gemeen zouden hebben.³³

Ook in het spreken over Vader, Zoon en Geest kan men zich het beste houden aan het Nieuwe Testament. En daarin staat geen beter verhaal om ons de verhouding tussen Vader, Zoon en Geest voor ogen te stellen dan de verdedigingsrede van de eerste martelaar Stefanus, zoals Lucas ons die overlevert in zijn Handelingen der Apostelen. (7:55vv.)

Tijdens deze rede heeft Stefanus een visioen:

Vervuld van de heilige Geest keek hij omhoog naar de hemel en zag de heerlijkheid van God, en Jezus staande aan de rechterhand van God, en hij zei: "Ik zie de hemel geopend en de mensenzoon staande aan de rechterhand van God".

Hier wordt dus gesproken over God, Jezus de mensenzoon, en de heilige

30 Küng, H., *Credo*. Kampen 1994, 154.

31 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 182.

32 Küng, H., *Credo*. Kampen 1994, 154.

33 Küng, H., *op.cit.*, 154-155.

Geest. Maar Stefanus ziet niet een godheid met drie gezichten en zeker ook niet drie gelijkvormige mannen, ook geen driehoekssymbool zoals ook in de westerse christelijke kunst gebruikt werd. Eerder:

– De heilige Geest is aan de kant van Stefanus, is in hemzelf. De Geest, de van God uitgaande onzichtbare macht en kracht, vervult hem geheel en opent hem zo de ogen: 'in de Geest' vertoont de hemel zich aan hem.

– God zelf ('ho theos' - kortweg 'de' God) blijft verborgen, lijkt niet op een mens; alleen zijn 'heerlijkheid' (hebreuws: 'kabod'; grieks: 'doxa') is zichtbaar: Gods glans en macht, de lichtglans die helemaal van hem uitgaat.

– Jezus tenslotte, zichtbaar als de mensenzoon, staat 'aan de rechterhand van God', dus in troongemeenschap met dezelfde macht en heerlijkheid! Als Zoon van God verheven en opgenomen in Gods eeuwige leven, is hij Gods plaatsvervanger voor ons en tegelijk als mens de plaatsvervanger van de mensen bij God.³⁴

In Jezus' afscheidsrede bij Johannes krijgt de Geest de persoonstrekken van 'bijstand' en 'helper' (want dit betekent 'de andere parakletos' in Joh.14:16, en niet zoiets als 'trooster'). De Geest is als het ware de plaatsvervanger van de verheven Christus op aarde. Hij is gezonden door de Vader in Jezus' naam. Hij spreekt dan ook niet vanuit zichzelf, maar herinnert slechts aan dat wat Jezus gezegd heeft.³⁵

Hiermee is Küng weer terug bij de bron, het Nieuwe Testament dat voor de kerk toch als uitgangspunt moet hebben gediend voor het opstellen en vastleggen van zo'n zwaarwegend dogma als dat van de Drie-eenheid. Küng-zelf echter vindt in het Nieuwe Testament geen aanknopingspunten voor een Drie-eenheid als bedoeld op de concilies en wil dat ook naar Jodendom en Islam verwoorden:

Uit dit alles moge duidelijk geworden zijn: de *sleutelvraag van de triniteitsleer* is volgens het Nieuwe Testament niét de tot ondoordringbaar 'geheim' ('mysterium stricte dictum') uitgeroepen vraag, hoe drie zo verschillende grootheden ontologisch één kunnen zijn, maar de *christologische vraag* hoe volgens de Schrift de verhouding van Jezus (en dientengevolge ook van de Geest) tot God zelf verwoord moet worden. Hierbij mag het geloof in de ene God, dat het Christendom gemeen heeft met Jodendom en Islam, in elk geval geen ogenblik ter discussie staan: er bestaat buiten God geen andere God! Beslissend voor het gesprek juist met Joden en Moslims is het inzicht: het *beginsel van de eenheid* is volgens het Nieuwe Testament duidelijk niet de ene, aan meerdere grootheden gemeenschappelijke

³⁴ Küng, H., *op.cit.*, 156.

³⁵ Küng, H., *op.cit.*, 157.

godelijke 'natuur' ('physis'), zoals men zich dat voorstelt sinds de neoneiceaanse theologie van de vierde eeuw. Het beginsel van de eenheid is voor het Nieuwe Testament evenals voor de hebreeuwse bijbel duidelijk *de ene God* ('ho theos', *de God* = de Vader) uit wie alles en tot wie alles is.³⁶ Bij alle verscheidenheid van de 'rollen' is er een *eenheid* van Vader, Zoon en Geest, namelijk als *openbaringsgebeuren en openbaringseenheid*: God zelf wordt door Jezus Christus openbaar in de Geest.

Het sleutelwoord voor het gesprek met Joden en Moslims is voor Küng dus de *openbaringseenheid*, zoals hij het als volgt uitdrukt:

Vanuit het Nieuwe Testament lijkt mij, voor deze tijd geïnterpreteerd, de bijbelse kern van de traditionele triniteitsleer te zijn:

– In God de Vader geloven betekent geloven in de ene God, schepper, behouder en voltooiër van wereld en mens; dit geloof in de ene God hebben Jodendom, Christendom en Islam gemeenschappelijk.

– In de heilige Geest geloven betekent geloven in Gods werkzame macht en kracht in mens en wereld; ook dit geloof in Gods Geest kan voor Joden, Christenen en Moslims gemeenschappelijk zijn.

– In de Zoon van God geloven betekent geloven in de openbaring van de ene God in de mens Jezus van Nazaret, die zo Woord, beeld en Zoon van God is. Over dit beslissende verschil zou nu juist tussen de drie profetische godsdiensten verder gesproken moeten worden.³⁷

7.3 Vergelijking van de antwoorden uit 7.2 met Godswoorden in Bijbel en Koran

Vanwege de typisch-kerkelijke vraag in dit hoofdstuk kwam de informatie deze keer alleen van de christen-auteurs. Deze werd aangevuld met relevante gegevens van Flesseman-van Leer over de vroegste jaren van de kerkgeschiedenis. De resultaten kunnen als volgt samengevat worden:

Naar de mening van Flesseman-van Leer doet 'Chalcedon' geen recht aan de bijbelse getuigenissen. Jezus maakt volgens de synoptische evangeliën een geschiedenis door; hij begon als mens, is daarna verhoogd en daardoor vlak bij God komen te staan. In Chalcedon is deze geschiedenis tot één punt samengetrokken: Jezus mens en God, niet een uniek mens, maar een exceptie, niet langer uitzonderlijk, maar een uitzondering. Natuurlijk heeft Chalcedon dat niet bedoeld, zegt Flesseman-van Leer, maar tegen eigen bedoeling in heeft het toch Jezus in tweeën gesplitst - iets wat in

³⁶ Küng, H., *op.cit.*, 157.

³⁷ Küng, H., *op.cit.*, 158.

het Nieuwe Testament juist niet gebeurt, maar wat eigenlijk een consequentie is van het besluit in Nicea.

Hoewel 'Chalcedon' het dichtst staat bij het beeld dat het Johannes-evangelie van hem geeft, tekent Johannes toch een dubbel-beeld van Jezus: hij biedt een oppervlaktebeeld van een gewoon mens, en een beeld dat daar als het ware onder, of zo men wil boven ligt, van een mens 'uit de hemel', van God gekomen, bijna aan God gelijk. Bij Johannes zijn dit echter geen twee aparte beelden, maar ze vormen tezamen een stereoscopisch dieptebeeld. Dit dieptebeeld is in Chalcedon uiteengehaald en in twee beelden in één vlak naast elkaar gezet, aldus Flesseman³⁸, die over Chalcedon eveneens zegt:

En vooral mogen we niet vergeten, dat van de hele christologische strijd, die uitgelopen is op Chalcedon, *de vraag naar ons behoud* de achtergrond vormt. Behoud voor deze hellenistische Christenen is Godskennis en de vergoddelijking, genezing van ons mensen. Daarom is het nodig dat Jezus Christus werkelijk God is. Maar daarom is het ook nodig, dat hij volledig het mens-zijn met lichaam, ziel en geest heeft aangenomen, want (zoals Gregorius van Nazianze in een beroemd geworden woord in zijn weerlegging van Apollinaris gezegd had:) wat niet aangenomen is, is niet verlost.³⁹

Hier komt naar voren dat, hoe meer gewicht het offer heeft, des te meer sprake er is van 'verlossing'.

Küng heeft geen plaatsen in het Nieuwe Testament gevonden, waar gesproken zou worden over een goddelijke Drie-eenheid. Het gaat uiteraard wel over Vader, Zoon en Geest, maar niet in een ordening zoals bedoeld. Hij zegt, dat slechts één passage in het Nieuwe Testament duidelijk bevestigt, dat de Vader, Zoon (Woord) en Geest één zijn (1 Joh.5:7-8), maar dat juist deze verzen niet gevonden worden in de oude manuscripten van het Nieuwe Testament.

Zelfs in de Apostolische Geloofsbelijdenis, waar wel wordt gesproken over het geloof in God de Vader, in de Zoon en de heilige Geest, wordt niets genoemd over een Drie-eenheid.

Als beste verhaal in het Nieuwe Testament om ons de verhouding tussen Vader, Zoon en Geest voor ogen te stellen noemt Küng de verdedigingsrede van Stefanus, waar deze in Handelingen 7:56 zegt: "Zie, ik zie de hemelen geopend en de Zoon des mensen, staande ter rechterhand Gods".

De ordening van Vader, Zoon en Geest die Küng hierin ziet, n.l.

38 Flesseman-van Leer, E., *Wie toch is Jezus van Nazareth?* 's-Gravenhage 1985, 46-47.

39 Flesseman-van Leer, E., *op.cit.*, 46.

1. de heilige Geest aan de kant van Stefanus, in hemzelf;
2. God die zelf verborgen blijft – alleen zijn 'heerlijkheid' is zichtbaar;
3. Jezus tenslotte, zichtbaar als de mensenzoon, 'aan de rechterhand van God', in troongemeenschap met dezelfde macht en heerlijkheid, komt overeen met Jezus' woorden in Mattheüs 25:31-46,

"Wanneer dan de Zoon des mensen komt in zijn heerlijkheid en al de engelen met hem, dan zal hij plaats nemen op de troon zijner heerlijkheid..."

De conciliebesluiten, door Wessels beschreven, bevatten geen van alle enige referentie aan bijbelwoorden. De 'rede' is het voertuig dat tot de beslissingen leidt, met rationele argumenten worden christologische voorstellen aangenomen dan wel verworpen.

Worden er geen bijbelse teksten genoemd, des te meer worden eenmaal ingenomen standpunten aannemelijk gemaakt met profane analogieën; bekend is die van Eutyches: zoals het zeewater een honingdruppel opneemt, zo heeft ook de godheid van Christus de mensheid geheel en al opgenomen.

Ook de Drie-eenheid werd niet bewezen vanuit Bijbelwoorden, maar verklaard door analogieën: de *zon* met haar licht en warmte, een *man* heeft een woord en een geest (Theodorus Abu Qurra), de *mond* met zijn taal en woord, de *vinger* met zijn drie kootjes.⁴⁰ Aan deze analogieën kan ook een enkele van Nikolaus von Kues (1401-1464) toegevoegd worden, die spreekt van *bron*, stroom en vijver, en van *Eenheid*, Gelijkheid en Samenbinding⁴¹. Op laatstgenoemde analogie komt von Kues in zijn verdere werk steeds terug. Deze analogie is echter niet aannemelijk: een eenheid die tevens 'gelijkheid' en 'samenbinding' is, is geen eenheid; voor de begrippen 'gelijkheid' en 'samenbinding' zijn n.l. minstens twee met elkaar te vergelijken en samen te binden elementen nodig. Wat dus overblijft is alleen de Eenheid.

Volgens Wessels hebben de pogingen om de Drie-eenheid hetzij met bijbelse categorieën, hetzij met analogie-redeneringen aannemelijk te maken, gefaald. In de achtste eeuw werd reeds opgemerkt, dat deze 'waarheid' niet verstaanbaar wordt of te maken is zonder openbaring. Of men nu een rationele methode gebruikt of niet, men kan niet ontkennen, dat men niet op het idee zou komen een dergelijke analogie of logische redenering te gebruiken, als het niet was door openbaring. (...) De enige weg is de *openbaring*.⁴²

40 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 57, 77.

41 Kues, N. von, *Sichtung des Alkorans*. Hamburg 1948, Band 2, 193.

42 Wessels, A., *op.cit.*, 78.

De enige Godswoorden, die over de Drie-eenheid gevonden worden, staan vermeld in de Koran, maar dan in negatieve zin. Askari haalde reeds Soera 4:171 aan. Ook Soera 5:116-118 bekritiseert de Drie-eenheid. In deze Soera wordt uitgegaan van een Drie-eenheid van Vader, Zoon en Moeder - een gegeven dat katholieke Christenen minder zal verbazen dan protestantse. In deze Soera vraagt God aan Jezus:

"O Isa, zoon van Marjam, heb jij tot de mensen gezegd: "Neemt mij en mijn moeder tot goden naast God"? Hij zei: "U zij geprezen! Het past mij niet iets te zeggen waartoe ik geen recht heb. Als ik het gezegd zou hebben dan zou U het geweten hebben. U weet wat in mijn binnenste is, maar ik weet niet wat in Uw binnenste is. U bent de kenner van de verborgenheden. Ik heb tot hen alleen maar gezegd wat U mij bevolen hebt: "Dient God, mijn Heer en jullie Heer" en ik was getuige van hen zolang ik bij hen was. En toen U mij weggenomen had was U de opziener over hen; U bent van alles getuige."

Tegenover een gebrek aan bijbelwoorden staat een overmaat aan christologisch dogma. Vermes wijst er op, dat drievijfde deel van de Apostolische Geloofsbelijdenis handelt over Jezus Christus, en Pinchas Lapide beschuldigt de kerk, dat zij in haar belijdenis een 'dertig jaren-Jesulogie' tot een 'drie dagen-christologie' gemaakt heeft.⁴³

Uit het Handboek van de Geschiedenis van het Christendom kan wellicht het volgende dienen ter verklaring van de relatie Bijbel-dogma:

Aanvankelijk werd de kerkelijke gemeenschap door de apostelen bepaald. Terwijl de Kerk reageerde op de druk van de maatschappij waarin zij terecht kwam, en op gevaarlijke stromingen onder haar eigen leden, ontstonden de oudste documenten en tekende de leer zich steeds duidelijker af.

Voor deze periode mag de Bijbel dan ook niet tegenover de traditie geplaatst worden. Die twee zijn één. Het Nieuwe Testament is de op papier vastgelegde traditie van de apostelen zelf en van de mensen, die met hen in nauwe betrekking stonden. Onze kennis van de kerk der apostelen berust vrijwel uitsluitend op het verslag dat het Nieuwe Testament ons biedt.

Maar vanaf het midden van de tweede eeuw krijgt het woord 'traditie' een bijkomende betekenis: het onderricht van de vroegste kerkvaders. Eerst werd traditie nog voornamelijk gezien als interpretatie en ontwikkeling van de Heilige Schrift, maar later kwam zij steeds meer op zichzelf te staan. Op het concilie van Trente (1545-63) werden Schrift en Traditie

43 Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 155.

als twee te onderscheiden autoriteiten omschreven. Hiertegenover stelden de protestanten, dat de Bijbel alles bevat wat nodig is om behouden te worden.⁴⁴

Weliswaar moet deze harde stelling volgens theologie-historisch onderzoek vanuit katholieke richting aanzienlijk worden genuanceerd, maar toch blijft het probleem, dat men in Trente niet serieus genoeg met de unieke positie van de Bijbel rekening heeft gehouden.

Toch vermeldt de Dogmatische constitutie 'Dei Verbum' van Vaticanum II:

Het kerkelijk leergezag is niet 'heer' over de Schrift, maar 'onderworpen' aan de openbaring Gods als in de bijbel door Christenen ter sprake gebracht.⁴⁵

De in dit hoofdstuk gestelde vraag naar de Godsworden, op grond waarvan de (oecumenische) conciliebesluiten genomen werden wordt relevant, wanneer deze belicht wordt vanuit het gestelde in de Katechismus van de Katholieke Kerk inzake de onfeilbaarheid:

'dat Christus de herders van het volk van God begiftigd heeft met het charisma van de onfeilbaarheid inzake geloof en zeden. (...) De aan de kerk beloofde onfeilbaarheid bezit (naast de paus van Rome) ook het corps van bisschoppen, wanneer het samen met de opvolger van Petrus het opperste leergezag uitoefent, vooral in een oecumenisch concilie. Wanneer de kerk door middel van haar opperste leergezag iets voorhoudt "als door God geopenbaard te geloven" en als leer van Christus, dan "moet men met de gehoorzaamheid van het geloof dergelijke definities aanvaarden". Deze onfeilbaarheid strekt zich uit over de hele geloofsschat zelf van de goddelijke openbaring.' (aline 890, 891, zie hoofdstuk 9.)

Met deze stelling plaatst de kerk zich als het ware onder ede en doet zij een beroep op 'iets als door God geopenbaard' inzake besluiten die zij neemt en die vanwege dit beroep dan ook lijken vast te liggen.

7.4 Conclusies uit hoofdstuk 7

Naar aanleiding van de vraag *'Welke argumenten hebben in de loop der eeuwen geleid tot kerkelijke besluiten aangaande de Goddelijke Drie-eenheid en de positie van Jezus Christus daarin, en op grond van welke Godsworden is dit gebeurd?'* – een onderwerp waarover alleen bij de Christen-auteurs gegevens te

44 Jelsma, A. *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1979, 13-14.

45 Schillebeeckx, E., *Jezus - het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 46.

vinden zijn – wordt het volgende geconcludeerd:

- * Hoewel de concilies werden gehouden met het doel de eenheid binnen de kerk te bewaren door eensgezindheid in denken te bevorderen en de Schrift goed uit te leggen, heeft de meerderheid van stemmen telkens een minderheid van tegenstemmers opgeleverd, bij wie de opgelegde mening in conflict kwam met het persoonlijke geweten, iets wat verwijdering tot gevolg had; het kerkelijk gezag heeft niet ingezien, dat daar waar de persoonlijke overtuigingskracht door uitspraken geblokkeerd wordt, kerkverlating de enige uitweg wordt en nieuwe kerken worden gesticht.
- * Omdat met name het oecumenische concilie van Chalcedon beoogde de hoedanigheid van Jezus Christus niet op te offeren aan verdeeldheid – iets waar Flesseman-van Leer op attendeert – is het concilie gekomen tot de viervoudige uitspraak “onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden”, maar heeft het daarmee in feite de positie van Jezus en zijn verhouding tot God ‘geneutraliseerd’.
- * Uit de literatuurgegevens van de auteurs is niet gebleken, dat de conciliebesluiten met betrekking tot de goddelijke Drie-eenheid en de goddelijke positie daarin van Jezus Christus berusten op een Godsopenbaring.
- * Slechts één passage in het Nieuwe Testament vermeldt, dat de Vader, Zoon (Woord) en Geest één zijn (1 Johannes 5:7-8), maar deze verzen zijn geïnterpoleerd opgenomen.
In het gehele Nieuwe Testament gaat het, zoals Küng het uitdrukt, bij ‘Vader, Zoon en Geest’ om drie zeer verschillende, niet met één goddelijke natuur geïdentificeerde, grootheden. Wel werden enkele bijbelgedeelten aangetroffen, die verrijkend werken voor een beter begrip van Vader, Zoon en Geest, echter zonder dat deze een Drie-eenheid vormen.
- * De eenheid van Vader, Zoon en Geest is niet een Drie-eenheid, in de zin van een wezensachtig éénzijn van drie personen, maar – zoals Küng het verwoordt – een *openbaringseenheid*, waarbij Godzelf openbaar wordt in Jezus Christus, door de Geest.
- * Indien de voor de conciliebesluiten verantwoordelijke personen hun besluiten *over God* inderdaad hadden genomen op basis *van Godsopenbaring*, zoals de Katechismus van de Katholieke kerk stelt, en *niet*

zozeer op basis van eigen interpretaties, dan zouden de besluiten beter gefundeerd zijn geweest of wellicht niet genomen zijn; en indien een oecumenisch concilie, hoe hoog gewaardeerd ook, zijn beperktheid en grenzen zou (er)kennen, zou het de pretentie om op een onfeilbare en onherroepelijke manier te spreken, niet op de eigen bevoegdheid toepassen, evenmin als Jezus dit deed, maar slechts op de Ene en Enige die onfeilbaar is: God, met de woorden van Jezus: "Niemand is goed ('tov') dan God alleen".

- * Erkenning van God als hoogste gezag en nauwgezet uitgaan van zijn Woord als richtlijn vóór het doen van uitspraken, zou voor wat betreft het 'filioque' de aandacht van de besluitvormers hebben kunnen vestigen op de woorden van Jezus, opgetekend in Johannes 15:26,

"Wanneer de Trooster⁴⁶ komt, die ik u zenden zal van de Vader, de Geest der waarheid, *die van de Vader uitgaat*, zal deze van mij getuigen...",

en een scheiding der kerken wellicht voorkomen kunnen hebben.

De conclusie in hoofdstuk 6, dat Godsopenbaringen in de bijbelse geschriften niet de christelijke dogma's van incarnatie en goddelijke Drie-eenheid alsook de goddelijke positie van Jezus Christus ondersteunen, en in hoofdstuk 7, dat ook de conciliebesluiten daar niet direct op gebaseerd zijn, brengt voor het christelijk geloof, zoals reeds eerder aangestipt werd, een belangrijk geloofsaspect in gevaar, namelijk de zowel goddelijke als menselijke status van Jezus Christus. Deze maakte immers het offer, dat hij naar hun overtuiging op Golgotha gebracht heeft, tot een bijzonder teken van zelfovergave aan God en daardoor van Gods verzoening met de zondige mens, alsmede van verlossing van de mens van Gods toorn tegen de zonde. Als Jezus op grond van zijn status niet ware God is, komt deze verlossing op losse schroeven te staan.

Daarom moet hier nog verder doorgetast worden.

Misschien zal de lezer verrast zijn, dat de centrale vraag van dit onderzoek nog niet als beantwoord beschouwd wordt en zich afvragen waarom nu nog het christelijk verlossingsidee aan de orde gesteld moet worden. Het antwoord wordt ingegeven door een van de doelen van het onderzoek, namelijk de uitwerking van een gespreksmodel, dat voor Christenen en Moslims op een vruchtbare manier afgerond kan worden. In dit hoofdstuk werd er al op gewezen, dat vaak omwille van het gangbare verlossingsidee de goddelijkheid van Jezus als onopgeefbaar wordt beschouwd, en niet andersom.

Daarom is het inhoudelijke doel van de volgende hoofdstukken, dat er

46 Vertaling Katholieke Bijbelstichting: 'Helper'.

moet worden onderzocht of ook de gangbare verlossingstheorie, die sterk op Anselmus van Canterbury steunt, zich strikt genomen niet (of hooguit zeer indirect) op de Schrift kan beroepen. Dit gebeurt niet zonder de sterke bewustheid, dat over de verlossingsleer te allen tijde zeer intensief is nagedacht, dat er vele theorieën over bestaan en dat er zelfs in het Nieuwe Testament nieuwe aanzetten kunnen worden gevonden. De waarde van deze theorieën wordt geenszins ontkend, maar toch wordt in het kader van dit onderzoek slechts één doel nagestreefd: te ontdekken of, in het kader van de methodische en heuristische afspraken van dit onderzoek, over de verlossing ook kan worden gesproken op een manier die de goddelijke status van Jezus in de hierboven beschreven betekenis van het woord *niet* veronderstelt.

Na een nadere analyse van de verlossingstheorie van Anselmus en de teksten van de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke kerk, wordt dit streven verduidelijkt door de vraag, wat Jezus zelf als doel van zijn leven heeft gezien; dit aan de hand van de teksten van de vier auteurs en toetsing ervan aan 'woorden van God' in de boven besproken betekenis.

De relatie tussen de beleden goddelijke Drie-eenheid en 'verlossing en behoud' van de mens

8.1 Inleiding

Het criterium waar Flesseman-van Leer in het vorige hoofdstuk op doelde met haar uitspraak, dat 'de vraag naar ons behoud' de achtergrond vormde van de hele christologische strijd die uitgelopen is op Chalcedon, vertoont overeenkomst met

- a. de woorden van Apollinaris (361), dat de God-Logos alles doet, opdat de verlossing niet ongedaan wordt;
- b. de bepaling op het concilie van Constantinopel (381), dat 'zij die willen geloven in de waarachtige verlossing van de zondaar door Jezus Christus ook moeten vasthouden aan zijn waarachtige en volkomen mensheid' en
- c. de latere woorden van Calvijn (1545), dat in de Apostolische Geloofsbelijdenis de geschiedenis van Jezus' leven overgeslagen wordt, omdat alleen wordt gesproken over datgene wat tot het eigenlijke wezen van onze verlossing behoort.

Of en in welke mate dit verlossingscriterium inderdaad van belang is in het christelijk geloof zal in de volgende twee hoofdstukken aan de orde komen.

Met het oog op het belang ervan, zoals dat hier naar voren komt, wordt de volgende vraag gesteld:

Wat houden de begrippen 'verlossing' en 'behoud' in de christologie in en op welke Godswoorden is dat gegrond?

De antwoorden hierop worden gezocht in de kerkelijke stukken die van invloed zijn (gewees) op de geloofsovertuiging van de kerk.

Als eerste volgt hier als achtergrondinformatie de gedachtengang van Anselmus (1033-1109), die vanaf 1089 aartsbisschop van Canterbury was. In die periode schreef hij zijn boek 'Cur Deus homo' (Waarom God mens werd), dat in 1952 vertaald en ingeleid werd door P.C. IJsseling.¹

In de duizend jaren die verstreken tussen Jezus' dood en het optreden van aartsbisschop Anselmus is er in kerkelijk opzicht veel gepasseerd. De oosters-orthodoxe kerk heeft zich afgescheiden; het is de *westerse kerk* waarmee voor dit onderzoek de discussie wordt aangegaan. Van het begin af hebben daarin de geloofsbegrippen 'verlossing' en 'behoud' de mens beziggehouden en de christologische discussie beheerst. De soteriologie (leer van de verlossing) is dan ook typisch westers (Grieks), en niet oosters; de theorie van Anselmus speelt daar geen rol.

De reden voor de bespreking van *Cur Deus homo* is dat, volgens IJsseling, Anselmus de eerste theoloog is geweest die de vragen, welke met de verzoening samenhangen, heeft toegespitst op de *theorie der satisfactie* of die, zo men wil, een afzonderlijke, afgeronde theorie der verzoening heeft opgesteld, die in het westerse Christendom is opgenomen. Daaruit is mede de invloed te verklaren, die zijn *Cur Deus homo* heeft uitgeoefend. Er was nu voor de verschillende theologische scholen, later ook voor de verschillende kerkelijke confessies een vaste grondslag gegeven voor verder theologisch gesprek, met name in de reformatorische kerken. Anselmus is hier de vertegenwoordiger van een Latijns-westerse beschouwing, die belangrijk afwijkt van de klassieke, de oud-kerkelijke beschouwing, die Christus' lijden niet ziet als een 'satisfactie', doch als een zich solidair stellen der hoogste liefde.²

Overigens zegt IJsseling, dat Anselmus er telkens met nadruk op wijst, dat wat hij gaat zeggen slechts *geloofsberedenering* is. Uitgangspunt blijft de kerkleer.

De gedachtengang van Anselmus zal vergeleken worden met twee leerstukken die respectievelijk in de Protestantse en Rooms-Katholieke kerk zijn geschreven, de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de

1 IJsseling neemt zijn vertaling een vernieuwing van de vertaling die in 1909 bij G.F. Callenbach te Nijkerk uitkwam. Basis voor IJ.'s vertaling is de tekst van P.Fr. Sal.Schmidt, uit het Florilegium patristicum (Bonn).

2 IJsseling, P.C., *Anselmus – Waarom God mens werd*. Amsterdam 1952, 15-16.

Katholieke Kerk; zij worden in hoofdstuk 9 besproken. Op grond van deze vergelijking volgen aan het eind van dat hoofdstuk de conclusies.

8.2 Waarom God mens werd – Inleiding van P.C. IJsseling op Anselmus' 'Cur Deus homo'

In de inleiding op zijn boek 'Anselmus – waarom God mens werd' zegt IJsseling, dat reeds vóór Anselmus' tijd in de heilsprediking van de Heilige Schrift de *verzoening* een centrale plaats inneemt, zowel in de zin van de verzoening van de mens met God (reconciliatie) als in die van de zondeschuld (expiatie). In de patristische geschriften vinden we vooral de eerste, en wel als verlossing, bevrijding van de vijandige machten. De mens is als zondaar aan de dood onderworpen en in de macht van de duivel. Hij moet hem overwinnen, maar kan dat niet. Nu besluit de Zoon Gods, mens te worden. Als mens weerstond hij in de verzoeken de duivel en was hij de Vader volkomen gehoorzaam. Dit wordt onze bevrijding.³

Bij verschillende, bepaalde oosterse kerkvaders komt volgens IJsseling ook de opvatting voor, dat de gehoorzaamheid van Christus een *losprijs* is, die aan de *duivel* wordt betaald. Deze had recht op de mens verkregen, doch slechts op de zondige. Tegenover een zondeloze bezat hij dit niet. Maar hij vergrijpt zich aan Jezus, bewerkt zijn dood en nu raakt hij door de opstanding ook het recht kwijt, dat hij had op de zondige mensen die bij Jezus behoren.⁴

Naast deze oosters-Griekse verzoeningsgedachte noemt IJsseling de door de kerkvaders uit zowel de oosterse als uit de westerse kerk (Ireneüs, Origenes, Athanasius, Ambrosius, Augustinus) aan de H.Schrift ontleende gedachte, dat Christus zich tot een zoenoffer heeft gemaakt. Bij Gregorius I vindt hij de gedachtengang, dat voor de menselijke schuld een zoenoffer wordt gevraagd. Een dieroffer is onvoldoende; een menselijk offer moet het wezen. Maar het moet ook onbevlekt zijn en geen mens is onbevlekt.

Anselmus sluit zich bij deze gedachtengang aan. Hij verwerpt de gedachte van een recht van de duivel op de mens en wat daarmee samenhangt. Voor hem onderstelde de verlossing van de heerschappij des duivels die van de zonde en deze laatste onderstelde de delging van de door haar bewerkte schuld. Anselmus wil het verband laten zien tussen de incarnatie, die uitlopen moest in Christus' dood, en de vergeving der zonden: dat is voor hem de leer der satisfactie, aldus IJsseling.⁵

3 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 12.

4 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 13.

5 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 13.

In het eerste gedeelte van *Cur Deus homo* wordt aan Christus voorbijgezien en slechts verondersteld dat de mens tot zaligheid geschapen is, die hij echter niet verkrijgen kan zonder vergeving, en vergeving kan er niet zijn zonder voldoening.

In Anselmus' theorie is het doel van Gods handelen *de vrijheid van de mens*: de vrijheid van de menselijke wil komt centraal te staan: God doet alles om ons, mensen, weer tot vrijheid te brengen.

De gedachtengang van Anselmus is volgens IJsseling dan als volgt:

De mogelijkheid der zonde is een noodzakelijke voorwaarde der vrijheid van het schepsel. God, die de vrijheid wil, moet dus toelaten dat het schepsel tracht zijn orde te verstoren. Maar Hij moet daarop ook reageren. Er is dus bij God geen vergeving zonder meer; dat zou betekenen een vrij laten gaan der zonde en een ongerechtigheid tegenover Zichzelf en tegenover het schepsel. Het waken voor de goddelijke eer tegenover de zonde toont zich in haar bestraffing. Aan het redelijk schepsel moet het recht ontnomen worden op de eeuwige zaligheid, zodat zijn straf eeuwige ontbering van God is. Kan het schepsel door een volkomen huldiging goedmaken wat het door zijn vroegere opstand misdreef?⁶

Anselmus ziet dan de *genoegdoening* als enige mogelijkheid om zonder straf tot een redding van Gods eer te komen: een vrijwillige, actieve en positieve prestatie aan God, die opweegt tegen de zonde. Dan wordt de straf als het ware overbodig en de mogelijkheid van vergeving is aanwezig.

Om satisfactorisch te kunnen zijn, moet deze daad niet alleen gericht zijn op herstel van Gods eer, zodat zijn doel met schepping en schepsel wordt verwezenlijkt. Want wanneer de mens God eert, doet hij slechts wat hij moet. In het voldoening geven moet dus ook een *surplus* liggen. Tenslotte moet het een volkomen vrijwillig werk zijn.⁷

De vraag der verzoening, die Anselmus zich stelde en in verband met de incarnatie zocht te beantwoorden, kwam daarna telkens weer beslag leggen op de denkende mens of liever gezegd op de christelijke kerk. Ondanks het niet-redelijke van het geloof – Paulus spreekt van de dwaasheid van het Evangelie van het Kruis in de ogen der Grieken – waardoor er een gebrek blijft bij alle redeneringen, waren het volgens IJsseling voor Anselmus realiteiten, waarvan hij zich denkend rekenschap wilde geven. Hij heeft hierbij gewerkt met de gedachten van satisfactie en meritum, zoals die in de kerkelijke opvattingen leefden, maar het waren voor hem beelden om werkelijkheden uit te drukken. Het was hem

6 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 14.

7 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 14.

te doen om werkelijke gronden. Hij vond ze in het leven en vrijwillig, onverplicht lijden en sterven van Christus, waardoor hij een meritum heeft verworven, dat als satisfactie voor onze en aller zondenschuld dient. Hierin ligt het antwoord op de vraag 'Cur Deus homo?'⁸

De zonde is volgens Anselmus niet in de eerste plaats een vijandige macht, maar een schuld tegenover God. Zo valt de nadruk ook niet op de opstanding van Christus, zoals in het oosten, maar op zijn dood. Het is een archaïsch symbool: zonde en schuld houden dan op. Jezus is de symbolische hogepriester, die in de tempel het offer brengt; het laatste offer dat gebracht wordt is hijzelf; daarna scheurt het Voorhangsel van de tempel van boven naar beneden en dit wordt in de christologie uitgelegd als het begin van een nieuwe tijd: God is nu bij de mensen.

'Zonde' betekent bij Anselmus: God niet de verschuldigde onderworpenheid aan zijn wil betonen, God van het Zijne beroven.⁹

Oneindig is de schuld, die slechts een eeuwige straf kan boeten. Het ging dus om poena of satisfactie. De Zoon van God werd mens om de satisfactie te schenken.

Wat er met Jezus Christus is geschied heeft ook voor Anselmus zijn achtergrond in het *pactum salutis*, Gods eeuwig raadsbesluit, zijn vrede-raad.

De volstrekt zondeloze die hier op aarde leefde, leed en stierf, is op een verborgen wijze God zelf: twee naturen in één persoon. Hij heeft de straf voor de ongerechtigheid op zich genomen, in zijn dood alle zonden der wereld als het ware op zich samengetrokken. Hier is geen strijd tussen rechtvaardigheid en barmhartigheid: het is de gerechtigheid en liefde van dezelfde God. Dit is bijbels en het is ook de gedachte van Anselmus, zegt IJsseling.¹⁰ In de nu volgende tekst van Anselmus zal dit nader aan de orde komen.

8.3 Anselmus van Canterbury : Cur Deus homo

In dit gedeelte van het boek is Anselmus zelf aan het woord. Hij voert een gesprek met een zekere Boso. Deze gesprekken worden hier kort weergegeven en af en toe voorzien van commentaar. Anselmus begint met de woorden:

8 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 16-18.

9 Heussi, K., *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1981, 200.

10 IJsseling, P.C., *op.cit.*, 18-19.

Een vraag die de ongelovigen, waar zij de eenvoudigheid der christelijke geloofsovertuiging als dwaas bespotten, ons gewoon zijn voor te leggen en die ook leeft in het hart van vele gelovigen, is deze: welke reden of noodzaak er toch was, dat God mens werd en door Zijn dood, gelijk wij geloven en belijden, aan de wereld weder het leven heeft geschonken, ofschoon Hij dit óf door een ander persoon, hetzij engel, hetzij mens, óf door een enkele wilsdaad had kunnen doen.¹¹

Hoewel Anselmus dat wat door de heilige vaders reeds gezegd is voldoende acht, wil hij datgene, dat 'God hem verwaardigen zal te ontdekken' aan de vragers tonen. Hij zegt er evenwel bij:

Maar de voorwaarde, waaronder ik alles wat ik zeg wil zien aangenomen, is deze, dat, indien ik iets zeggen zal dat door geen groter gezag wordt bevestigd, al is het dan ook dat het mij toeschijnt redelijk te zijn, het met geen andere zekerheid worde aanvaard, dan omdat het mij tot nu toe zo toeschijnt, *totdat God mij op een of andere wijze meer licht schenkt*.¹²

Volgens IJsseling bedoelt Anselmus met dit 'grotere gezag' de uitspraken der Heilige Schrift en der Kerkvaders, wier gevoelens door de kerk als normatief voor de leer der kerk zijn erkend.

De opmerking van Boso is dan, dat de ongelovigen hun voor de voeten werpen, dat zij God onrecht en smaad aandoen als zij beweren, dat Hij in de schoot ener vrouw is neergedaald, geboren is uit een vrouw, dat Hij is opgegroeid, met melk en menselijk voedsel is gevoed en dat Hij vermoeidheid, honger, dorst, geseling, kruisiging te midden van moordenaars en de dood heeft ondergaan.

Anselmus ontkent onrecht of smaad tegenover God:

Want het was betamelijk dat, zoals door de ongehoorzaamheid van een mens de dood in het menselijk geslacht intrad, zo ook door de gehoorzaamheid van een mens het leven werd hersteld (Rom.5:12 vv.) en dat, zoals de zonde, die de oorzaak is van onze veroordeling, haar begin had uit een vrouw, zo ook de bewerker van onze gerechtigheid en van ons heil uit een vrouw werd geboren.¹³

Even later zegt Anselmus:

Is dit dan geen voldoende grond, waarom God deze dingen moest doen: het ganse mensengeslacht, dat immers zijn kostelijkste werk was, was geheel verloren gegaan en het betaamde toch niet, dat wat God zich van

11 Anselmus van Canterbury, *Cur Deus homo*. In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 27.

12 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 30.

13 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 31.

de mens had voorgesteld, geheel werd opgegeven, terwijl anderzijds dit plan niet kon worden verwezenlijkt, wanneer het mensengeslacht niet door zijn Schepper zelf werd bevrijd?¹⁴

Boso redeneert dan, dat God toch een zondeloos mens had kunnen scheppen, niet uit een zondige massa of uit een andere mens, maar zoals Hij Adam schiep. Deze had dan dit werk kunnen volbrengen.

Maar het antwoord van Anselmus is:

Begrijpt gij dan niet dat, wanneer een andere persoon, wie dan ook, de mens van de eeuwige dood had verlost, die mens naar recht als zijn dienstknecht beschouwd zou worden? Dan zou hij volstrekt niet hersteld zijn tot de waardigheid, waartoe hij was bestemd als hij niet gezondigd had.¹⁵

Boso brengt hiertegen in, dat het die ongelovigen juist verwondert, dat de verlossing 'bevrijding' wordt genoemd. Want zij vragen dan, in welke kerker of in wiens macht de mens werd vastgehouden, waaruit God hem slechts heeft kunnen bevrijden met zoveel moeite en tenslotte met zijn bloed?

Wij zeggen dan tot hen: Hij bevrijdde ons van de zonden en van zijn toorn en van de hel en uit het geweld des duivels, die Hij, omdat wij het niet konden, zelf voor ons kwam overwinnen (..); maar dan antwoorden zij: indien gij zegt, dat God al deze dingen niet slechts door zijn wil kon doen – God, van wie gij belijdt, dat Hij door zijn machtwoord alles geschapen heeft – spreekt gij uzelf tegen, omdat gij Hem onmachtig maakt.

Boso gaat nog verder: Wij zijn gewoon te zeggen, dat God eerder in de weg van recht tegenover de duivel moest handelen, om de mens te bevrijden, dan in die van machtsbetoning. De duivel zou zo van rechtswege macht verliezen, die hij over de zondaren had en wel doordat hij hem doodde, in wie geen oorzaak des doods was en die zelf God was. Daar echter duivel en mens alleen van God zijn en niemand buiten Gods macht bestaat, welke rechtzaak heeft God moeten voeren met het zijne, over het zijne, in het zijne, dan alleen om zijn (ene) dienstknecht (de duivel) te straffen, die zijn mededienstknecht (de mens) had overgehaald om de gemeenschappelijke heer te verlaten?

Anselmus' antwoord is kort:

Als God iets doet, moet ons als grond daarvoor zijn wil voldoende zijn, al zien wij niet, waarom Hij het wil. De wil Gods is nooit onredelijk.

Wat is er dan voor u onredelijk in, wanneer wij bekennen, dat God die

14 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 32.

15 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 33.

dingen heeft gewild, die wij aangaande zijn menswording geloven?¹⁶,

waarop het antwoord van Boso is: dat de Allerhoogste zich tot zulke lage dingen heeft neergebogen, dat de Almachtige iets doet met zo grote inspanning.

Anselmus stelt dan:

Wie dit zeggen begrijpen niet wat wij geloven. Wij houden zonder enige twijfel vast, dat de goddelijke natuur niet lijden kan. Zij kan niet van haar hoogte vernederd worden¹⁷ en ook niet met inspanning doen wat zij doen wil. Maar wij belijden, dat de Here Christus Jezus waarachtig God en waarachtig mens is, één persoon in twee naturen en twee naturen in één persoon. Wanneer wij dan ook zeggen, dat God iets dat gering of zwak is heeft ondergaan, dan verstaan wij dit niet van zijn hoge natuur, die niet lijden kan, maar van de zwakke menselijke natuur, die Hij bezat. Zo blijkt, dat de rede niet tegen ons geloof strijdt. Wij schrijven dus geen vernedering toe aan de goddelijke natuur, maar erkennen dat de goddelijke en menselijke natuur één persoon zijn. In de menswording ligt dus voor Hem geen vernedering, veelmeer geloven wij, dat de menselijke natuur is verhoogd.

De weg naar deze twee-naturen-leer is niet bijbels. De weg hierheen is ingegeven door een andere vraagstelling: niet die van 'verzoening', maar van '*middelaarschap*': hoe kan het goddelijke heil naar het menselijke komen? Daarom begint dat hier te wringen: de goddelijke natuur kan niet lijden.

Anselmus vervolgt:

God de Vader heeft niet die mens (Jezus) hard behandeld of de onschuldige voor de schuldige overgegeven in de dood. Want Hij heeft hem niet onwillig ten dode gedwongen of toegelaten dat hij gedood werd, maar hij (Jezus) heeft zelf, volgens eigen wil, de dood gedragen om de mens te bevrijden.¹⁸

Dit wordt enigszins tegengesproken door Boso, met verwijzing naar brieven van Paulus, dat de Vader zijn eigen zoon niet gespaard heeft, maar

16 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 37.

17 Vgl. in de Koran voor het mogelijk sterven van de *masieh* (d.w.z. de met Gods Geest gezelfde) Soera 4:157a-158, '...wegens hun zeggen: "Wij hebben de masieh Isa, de zoon van Marjam, Gods gezant gedood". Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd, maar het werd hun gesuggereerd (...) Echter, God heeft hem tot Zich omhooggebracht'.

18 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 38.

voor ons allen heeft overgegeven, alsook teksten uit het Johannes-evangelie, waarin Jezus spreekt over de drinkbeker die hij te drinken krijgt.

Anselmus maakt dan onderscheid tussen wat Jezus uit gehoorzaamheid deed en wat hij droeg omdat hij de gehoorzaamheid bewaarde, zonder dat de gehoorzaamheid dit vorderde. God heeft Christus, in wie geen zonde was, om die reden ook niet *gedwongen* om te sterven. (..) Hij wilde de dood van de Zoon alleen, omdat Hij de redding der wereld wilde; want omdat een ander dan de Zoon haar niet kon volbrengen, was dit voor hem, die het heil der wereld wilde, van dezelfde betekenis als een bevel om te sterven. Vandaar dat hij deed, gelijk de Vader hem bevolen had en de drinkbeker dronk, die de Vader hem gaf, gehoorzaam tot de dood. Anselmus zegt dan verder:

Omdat dus de wil des Zoons de Vader behaagde en Hij hem niet verhinderde in zijn willen of in het volbrengen van wat hij wilde, kunnen wij terecht zeggen, dat Hij wilde, dat de Zoon de dood zo vol liefde en verdienstelijk onderging, ofschoon zijn pijn Hem niet behaagde. (..) Al wat op de wijze der genoemde teksten van de Zoon wordt gezegd is zo te verstaan, dat het in overeenstemming blijft met het geloof, dat hij zonder noodzaak en uit vrije keuze gestorven is. Hij was toch almachtig; en van hem wordt gezegd, dat hij geofferd is, omdat hij het zelf wilde¹⁹. En zelf zei hij: *Ik leg mijn leven af om het weder te nemen. Niemand neemt het van mij, maar ik leg het uit mij zelf af. Ik heb macht het af te leggen en heb macht het weder te nemen.* Wat hij dus zelf deed door zijn eigen macht en zijn eigen wil kan men niet gedwongen noemen.²⁰

Boso kan nog niet begrijpen, waarom die dood redelijk en noodzakelijk was. Waarom kon God de mens op geen andere wijze behouden?: "Want het is toch verwonderlijk, dat God zulk een behagen heeft in of zo zeer behoefte heeft aan het bloed van een onschuldige, dat Hij slechts na diens dood een schuldige wil of kan sparen?"

Anselmus' antwoord is zeer beslist:

Gij stelt u bij deze vraag op het standpunt van hen, die niets willen geloven, wanneer de redelijkheid niet eerst is bewezen. Daarom wil ik met u afspreken, dat geen, ook niet de kleinste onbehoorlijkheid in God door ons worde aangenomen en geen, ook niet de geringste reden door ons worde verworpen, als geen gewichtiger er tegen strijdt. Elke, ook de kleinste onbehoorlijkheid brengt bij God een onmogelijkheid mede.

19 Dit is de Vulgata-vertaling van Jesaja 53:7, '*Oblatus est quia ipse voluit*'; in de vertaling van het Ned.Bijbel Genootschap staat: '*Hij liet zich verdrukken*'.

20 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling P.C., *op.cit.*, 45.

Anderzijds heeft ook de geringste reden bewijskracht, indien zij niet door een gewichtiger wordt teniet gedaan.²¹

Betaling van schuld is in 'Cur Deus homo' een hoofdthema. Anselmus zegt hierover o.a.:

Indien wij een mens onrechtvaardig noemen, die aan een mens niet weder geeft wat hij schuldig is, veelmeer is hij onrechtvaardig, die God niet wedergeeft wat hij schuldig is...

en op pag. 75/76:

De mens die God niet teruggeeft wat hij schuldig is, is dus onrechtvaardig. Wie dus God niet betaalt wat hij schuldig is, zal niet zalig kunnen worden. Wellicht zult gij zeggen: de barmhartige God zal de schuld vergeven wanneer wij daarom bidden, omdat wij haar toch niet kunnen betalen. Van kwijtschelding kan slechts gesproken worden bij hetgeen de mens *vrijwillig* moet geven doch niet geven kan. Wanneer echter God wat de mens vrijwillig geven moet, daarom loslaat, omdat hij het niet geven kan, wat betekent dit anders, dan dat God prijsgeeft wat Hij tóch niet verkrijgen kan? Van zulk een barmhartigheid bij God te spreken zou spotternij zijn (...) Dan ziet Hij af van de straf en maakt Hij de mens zalig om de zonde, om wat hij heeft en niet moet hebben. Zulk een barmhartigheid Gods is al te zeer in strijd met zijn rechtvaardigheid, die slechts straf als loon voor de zonde toelaat. God kan dus onmogelijk op deze wijze barmhartig zijn, evenmin als Hij met Zichzelf in tegenspraak kan wezen.

Ik loochen niet, dat God barmhartig is. Doch wij spreken over die laatste barmhartigheid, waarin Hij na dit leven de mens zalig maakt. Deze zaligheid mag slechts hem geschonken worden, wien de zonden geheel zijn vergeven en dit vergeven kan slechts geschieden, als de aan de grootte der zonde beantwoordende schuld is betaald.²²

Ook hier ziet Anselmus als doel van Gods verzoenend handelen *de vrijheid van de mens, de vrijheid van de menselijke wil*. De mens komt centraal te staan. God doet alles om de mens weer tot vrijheid te brengen.

Dit lijkt een positieve kant te hebben – de mens als handelend wezen 'doet zaken' met God en rekent via Jezus af; dit beeld wordt immers gevormd, als de begrippen 'kwijtschelding' en 'genade' buiten beschouwing worden gelaten.

Tegelijkertijd heeft deze zienswijze een feodaal karakter: het karakter van *schuld* en *boete*: de mens staat diep in de schuld bij God, moet boeten, maar weet dat hij de schuld nooit aflossen kan. Zelfs met hulp van een

21 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.* 46.

22 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 73,75,76.

offer van Jezus voelt hij zich nauwelijks geholpen, denkend aan het verdriet en lijden, dat hij hiermee nu weer *Jezus* aandoet.

Daarom ook blijft vraagsteller Boso aan het eind met een probleem zitten:

Indien het doden van Jezus Christus een evengroot kwaad is als zijn leven goéd is, hoe kan dan zijn dood opwegen tegen de zonden van hen, die hem gedood hebben, en deze teniet doen?

Anselmus lost dit probleem op met Paulus' woorden in 1 Corinthe 2 vers 8:

Indien zij haar (de verborgen wijsheid Gods) erkend hadden, zouden zij de Heer der heerlijkheid niet gekruisigd hebben. Want (zegt Anselmus) zoveel verschil is er tussen een zonde die wetens is bedreven en een die in onwetendheid geschiedt, dat het kwaad, dat zij nooit hadden kunnen doen als zij het ongehoorde ervan geweten hadden, kan vergeven worden omdat het in onwetendheid is geschied.²³

8.4 Nabeschouwing

Anselmus heeft, in de feodale voorstellingen van zijn tijd, met deze redenering van boetedoening als een soort 'contract', met als uitgangspunt de *kerkleer*, een vaste grondslag gegeven voor de verschillende kerkelijke confessies.

Küng noemt deze satisfactieleer een twijfelachtig 'metahistorisch drama van Christus', dat alleen kan worden verstaan tegen de achtergrond van een jurisprudentie die bloeide in de vroege Middeleeuwen, toen een rationeel betoog over de noodzaak van incarnatie en bovenal over verlossing door de dood van Jezus aan het kruis, door middel van een ogenschijnlijk naadloos bewijs, nuttig scheen. Maar, beoordeeld door het Nieuwe Testament, kan deze satisfactieleer niet langer de onze zijn.²⁴

Het Godsbeeld dat op de achtergrond meespeelt is het beeld van een dienstheer met almacht en recht, die in strijd met zijn rechtvaardigheid zou handelen, als hij zou afzien van straf voor begane zonden van de mens. Barmhartig is God pas ná dit leven en slechts voor die mens, die zijn schuld – beantwoordend aan de grootte van zijn zonde – heeft betaald.

Dit is dan ook de reden, dat Anselmus' 'theorie der verzoening' hier ter sprake is gebracht. De theorie vertoont namelijk een duidelijke gelijkenis met de na de Reformatie opgestelde Heidelbergse Catechismus,

23 Anselmus, *op.cit.* In: IJsseling, P.C., *op.cit.*, 100.

24 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 472.

die op de Dordtsche Synode in 1618/19 goedgekeurd werd als 'onderwijzing in de Christelijke Leer' en die, met twee andere belijdenisgeschriften behoort tot de 'Drie Formulieren van Enigheid', welke bij ambtsaanvaarding van theologen binnen protestantse kerken nog steeds ondertekend dienen te worden. In het volgende hoofdstuk zal deze Catechismus bestudeerd worden, gevolgd door een bespreking van de Katechismus van de Katholieke Kerk.

Verlossing en behoud in de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke Kerk

9.1 Inleiding

Gezien het feit, dat de Heidelbergse Catechismus – ofwel ‘Onderwijs in de Christelijke Leer’ – nog steeds in gebruik is in Protestantse kerken, wordt hier, in aansluiting aan de ‘theorie der verzoening’ van Anselmus, nu het gedeelte dat handelt over de goddelijke Drie-eenheid en de verlossingsleer weergegeven, gevolgd door het overeenkomstige gedeelte van de Katechismus van de Katholieke Kerk. Een onderlinge vergelijking van deze stukken met de ‘theorie der verzoening’ van Anselmus zal dit hoofdstuk afsluiten. Op deze wijze moet een antwoord verkregen worden op de vraag, reeds aan het begin van hoofdstuk 8 gesteld, wat de begrippen ‘verlossing’ en ‘behoud’ in de christologie inhouden en op welke woorden van God dat is gegrond. Met ‘verlossing’ wordt hier dan bedoeld de verlossing van de schuld van de mens voor zijn zonden en bij ‘behoud’ het behoud van zijn zieleheil door deze verlossing.

9.2 Verlossing en behoud in de Heidelbergse Catechismus

9.2.1 *Algemeen*

De Heidelbergse Catechismus, na de Reformatie geschreven in opdracht van de keurvorst Friedrich III van de Pfalz (1563), is evenals Anselmus’ ‘Cur Deus homo’ opgesteld in de vorm van vraag en antwoord.

De vragen en antwoorden zijn ondergebracht in 52 'zondagen', geschikt om het gehele jaar door in de kerkdiensten tijdens de preek behandeld te worden. Elke 'zondag' bestaat uit één of meer vragen en antwoorden. Bij de antwoorden wordt dan in voetnoten verwezen naar door de opstellers bedoelde bijbelteksten.

De eerste 19 'zondagen' bevatten vragen en antwoorden over verlossing en behoud van de mens. Zij zullen hieronder worden weergegeven en vergeleken worden met de bijbelteksten waaraan gerefereerd wordt. Dit gebeurt tijdens de weergave van de antwoorden.

9.2.2 De eerste 19 zondagen van de Heidelbergse Catechismus

De Heidelbergse Catechismus gaat uit van Jezus Christus als de enige troost in leven en sterven, die met zijn kostbaar bloed voor alle zonden van de mens volkomen voldaan en hem uit alle heerschappij van de duivel verlost heeft.

Om deze troost te ervaren moet de gelovige mens weten hoe groot zijn zonden zijn, hoe hij daarvan verlost kan worden en hoe hij God daarvoor zijn dankbaarheid kan tonen. (zondag 1)

Zijn zonden wordt hij zich bewust door de wet van God, samengevat in Mattheüs 22:37-40, waarin Jezus de mens oproept God de Here lief te hebben met geheel zijn hart, ziel en verstand, en zijn naaste als zichzelf.

De Catechismus stelt dan, dat de mens dit niet kan volbrengen, omdat hij van nature geneigd is God en zijn naaste te haten. (zondag 2)

Dit komt niet doordat God de mens verkeerd geschapen heeft, want Hij heeft de mens zo geschapen, dat hij tot het goede in staat was, maar de mens heeft zich door moedwillige ongehoorzaamheid van deze gave beroofd, voortkomend uit de ongehoorzaamheid van de eerste voorouders Adam en Eva in het paradijs. Daardoor is de mens geheel onbekwaam geworden tot iets goeds en geneigd tot alle kwaad, tenzij hij door de Geest van God wedergeboren wordt. (zondag 3)

Volgens de Catechismus wil God deze ongehoorzaamheid en afval niet ongestraft laten. Verwezen wordt daarvoor naar Deuteronomium 27:26, "Vervloekt is een ieder die zich niet houdt aan alles wat geschreven is in het boek der wet om dat te doen".

De vraag is dan, of God ook niet barmhartig is. God is wel barmhartig, maar Hij is ook rechtvaardig, zegt de Catechismus in zondag 4. Zijn gerechtigheid eist, dat de zonde die tegen de allerhoogste majesteit Gods begaan is ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft wordt.

Omdat, volgens de Catechismus, God wil dat aan zijn gerechtigheid

genoegdoening geschiedt, moet de mens die zelf, of door middel van een ander, geven. Omdat hij dat zelf niet kan en de schuld zelfs dagelijks nog groter maakt, wordt gezocht naar iemand anders die deze genoegdoening geven kan. Dit kan geen gewoon menselijk schepsel zijn, omdat ook die mens een schuldenlast tegenover God heeft, maar moet een middelaar zijn die een waarachtig en rechtvaardig mens is en toch sterker dan alle schepselen, dat wil zeggen: die tevens waarachtig God is.

Deze kan uit de kracht van zijn goddelijke natuur de last van Gods toorn tegen de zonde dragen en voor de mens de gerechtigheid en het leven verwerven en ze ons teruggeven. (zondag 5)

De Catechismus komt dan uit bij Jezus Christus, die door God aan de mensheid geschonken is tot wijsheid, gerechtigheid, heiliging en tot volkomen verlossing.

De Catechismus weet dit uit het heilig Evangelie, dat God zelf eerst in het paradijs geopenbaard heeft, daarna door de heilige aartsvaders en profeten heeft doen verkondigen en door de offeranden en andere ceremoniën der wet heeft uitgebeeld en dat Hij tenslotte door zijn eniggeboren Zoon heeft vervuld. (zondag 6)

Alleen degenen die door een echt geloof in Christus worden ingelijfd en al zijn weldaden aannemen worden door Christus behouden.

Onder een 'echt geloof' wordt dan verstaan een stellig weten of kennen, waardoor de mens alles voor waarachtig houdt wat God in zijn Woord geopenbaard heeft, en een vast vertrouwen, door de Heilige Geest in het hart bewerkt, dat ook aan hem vergeving van de zonden, eeuwige gerechtigheid en heil door God geschonken is, louter uit genade, alleen op grond van Christus' verdienste.

Wat een Christen dan te geloven heeft is dat wat in het Evangelie beloofd wordt en is samengevat in de Twaalf Artikelen van het christelijk geloof (in de huidige vorm stammend uit het midden van de 5e eeuw en als Credo erkend in rooms-katholieke en als apostolische geloofsbelijdenis in protestantse kerken). Ze zijn opgenomen in zondag 7.

De Catechismus deelt deze artikelen in drie gedeelten in:

1. over God de Vader en onze schepping,
2. over God de Zoon en onze verlossing en
3. over God de Heilige Geest en onze heiliging.

De Catechismus verantwoordt het noemen van Vader, Zoon en Heilige Geest terwijl er maar één Goddelijk Wezen is door, refererend aan bijbelteksten, te zeggen dat God zich zo in zijn Woord geopenbaard heeft, dat deze drie onderscheiden Personen de enige, waarachtige en eeuwige God zijn. (zondag 8)

Dat de Zoon van God 'Jezus', dat is Heiland, genoemd wordt is volgens de Catechismus, omdat Hij ons redt en van al onze zonden verlost en bij niemand anders enig heil te zoeken of te vinden is. (zondag 11)

Dat Hij 'Christus', dat is 'Gezalfde', genoemd wordt is, omdat Hij door God de Vader met de Heilige Geest gezalfd is en is aangesteld,

- a. tot hoogste Profeet en Leraar, die de mens het verborgen raadsbesluit en de wil van God aangaande zijn verlossing volkomen geopenbaard heeft;
- b. tot enige Hogepriester, die de mens met het enige offer van zijn lichaam verlost heeft en met zijn voorbede voor ons steeds pleit bij de Vader; en
- c. tot eeuwige Koning die de mens door zijn Woord en Geest regeert en ons in de verworven verlossing beschermt en bewaart. (zondag 12)

Dat Jezus Christus Gods eniggeboren Zoon genoemd wordt, terwijl de gelovigen toch ook Gods kinderen zijn, is volgens de Catechismus omdat alleen Christus van nature de eeuwige Zoon van God is, maar de gelovigen om Jezus' wil uit genade tot kinderen Gods aangenomen zijn.

Dat Hij door de mensheid 'onze Here' genoemd wordt is omdat Hij de mens met lichaam en ziel van al zijn zonden, niet met goud of zilver, maar met zijn kostbaar bloed vrijgekocht en van alle heerschappij van de duivel verlost en hem zo tot zijn eigendom gemaakt heeft. (zondag 13) De heilige ontvangenis en geboorte van Christus heeft als waarde, dat Hij Middelaar is en met zijn onschuld en volkomen heiligheid de zonde van de mens, waarin hij ontvangen en geboren is, voor Gods aangezicht bedekt. (zondag 14)

Het lijden van Jezus Christus tijdens zijn leven op aarde maar in het bijzonder aan het einde daarvan bestaat vooral daarin, dat Hij Gods toorn tegen de zonde van het gehele mensengeslacht aan lichaam en ziel gedragen heeft, om door zijn lijden, als door het enige zoenoffer, lichaam en ziel van de mens van het eeuwig oordeel te verlossen en voor hem de genade van God, de gerechtigheid en het eeuwige leven te verwerven.

Dat Jezus Christus gekruisigd is houdt volgens de Catechismus meer in dan wanneer hij op een andere wijze gestorven zou zijn; want daardoor is de mens er zeker van dat hij de vloek die op de mens rustte op zich geladen heeft, want de dood aan het kruis was door God vervloekt. (zondag 15)

Christus heeft zich tot in de dood moeten vernederen, omdat wegens de gerechtigheid en de waarheid van God niet anders voor de zonden der mensen voldaan kon worden dan door de dood van Gods Zoon. (zondag 16)

De betekenis van Christus' opstanding voor de mens is volgens de Catechismus ten eerste om hem in de gerechtigheid te laten delen, die Hij voor hem door zijn dood verworven heeft, ten tweede wordt de mens door zijn kracht opgewekt tot een nieuw leven en ten derde is voor hem de opstanding van Christus een zeker onderpand van zijn eigen opstanding in heerlijkheid. (zondag 17)

Als nut van de hemelvaart ziet zondag 18, dat Christus daar tot ons heil is, totdat hij wederkomt om de levenden en de doden te oordelen. Dit wordt in zondag 19 uitgewerkt, waar Jezus, aan de rechterhand Gods gezeten, zich daar het hoofd van zijn kerk betoont, door wie de Vader alle dingen regeert; dat hij ons met zijn macht tegen alle vijanden beschut en bewaart. Het nut van de 'wederkomst van Christus' is, dat hij alle vloek van de gelovige af zal nemen, al de vijanden van de gelovige in de eeuwige verdoemenis zal werpen; maar dat hij de gelovige met alle uitverkorenen tot zich zal nemen in de hemelse vreugde en heerlijkheid.

9.2.3 Toetsing van antwoorden uit de Heidelbergse Catechismus aan Godswoorden in de Bijbel

Het grote gewicht dat de Heidelbergse Catechismus als kerkelijk belijdenisgeschrift heeft meegekregen maakt het aannemelijk, dat wat in dit geschrift naar voren wordt gebracht getoetst moet kunnen worden aan woorden van God in de Bijbel.

De opstellers geven bij hun antwoorden inderdaad bijbelreferenties en ook bij de vraagstelling komt reeds een enkele keer de vraag naar voren: "Waaruit weet u dat?", met als antwoord: "uit Gods wet", of "uit het heilig Evangelie dat God zelf eerst in het paradijs geopenbaard heeft ...".

Omdat de goddelijke Drie-eenheid en de positie van Jezus Christus daarbij onderdeel zijn van het onderhavige onderzoek en de Catechismus verwijst naar bijbelwoorden, zullen de betreffende catechismus-antwoorden van de eerste 19 zondagen hieraan getoetst en van commentaar voorzien worden.

Zondag 1 spreekt over '*het kostbaar bloed, waarmee Jezus Christus voor al mijn zonden volkomen betaald heeft*'. Gerefereerd wordt aan Johannes 8:34-36, waar Jezus met betrekking tot 'betaling' zegt:

"Wanneer dan de Zoon u vrijgemaakt heeft, zult gij waarlijk vrij zijn".

Jezus spreekt daar evenwel niét over zijn kostbaar bloed, dat daartoe volgens de Catechismus zou moeten dienen.

De Zondagen 2 en 3 handelen over de onmacht van de mens om goed te doen.

In zondag 2 zegt de Catechismus, dat de mens het liefdegebod van God niet kan volbrengen, omdat hij *'van nature geneigd is God en zijn naaste te haten'*. In zondag 3 wordt nog nader gevraagd, 'of wij dan zo verdorven zijn, dat wij geheel en al onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad'. Het antwoord is: *'Ja, tenzij wij door de Geest van God wedergeboren worden'*; dit met verwijzing naar de woorden van God in Genesis 6:5 en 8:21, eindigend met

"Ik zal de aardbodem niet weer vervloeken om de mens, omdat het voortbrengsel van des mensen hart boos is van zijn jeugd aan ..."

Genesis 1 toont aan, dat de mens van nature *goed* was. Zou de mensheid na de eerste zonde inderdaad onbekwaam tot enig goed zijn geworden, dan zou God het goeddoen ook niet van de mensen eisen, zoals Hij dat evenwel toch telkens weer doet in de Bijbel:

"Heilig zult gij zijn, want Ik, de HERE, uw God, ben heilig" – Leviticus 19:2.

Op grond van deze eis die God aan de mensen stelt zou er wellicht eerder van uitgegaan moeten worden, dat de mens *wél* bekwaam is tot het goede, maar tevens geneigd tot het kwade.

Voor de *oorzaak* van de menselijke onmacht grijpt Zondag 4 terug op de ongehoorzaamheid en afval in het paradijs en zegt, *'dat God de aangeboren en werkelijke zonden door een rechtvaardig oordeel tijdelijk en eeuwig wil straffen'*. Hierbij wordt, naast Genesis 2:17 – het verbod om van de boom der kennis van goed en kwaad te eten, omdat de mens anders zeker zal sterven – ook Deuteronomium 27:26 aangehaald, waar Mozes tot het volk zegt:

"Vervloekt is hij, die de woorden van deze wet niet metterdaad volbrengt".

Kennelijk is de mens dus *wél* in staat de wet te volbrengen en niet onbekwaam tot iets goed, zoals de Catechismus *wél* stelde.

Verder is er in de Catechismus een verwijzing naar Nahum 1:2, waar in de Godsspraak over Ninevé staat:

"Een naijverig God en een wreker is de HERE ... en toornen blijft Hij tegen zijn vijanden",

en naar Exodus 20:5 – de tien geboden – waar de Godswoorden geschreven staan:

"... want Ik, de HERE, uw God, ben een naijverig God, die de ongerechtigheid der vaders bezoekt aan de kinderen, aan het derde en aan het vierde

geslacht van hen die Mij haten”.

Al deze teksten laten zien dat zij die gezondigd hebben *zelfen onmiddellijk* daarvoor gestraft worden: de mens die uit het paradijs wordt gestuurd, het volk Israël dat zich niet houdt aan Gods wet, de stad Ninevé als deze opnieuw in zonde vervalt.

Maar ook Gods genade en lankmoedigheid hebben een onmiddellijk effect: de stad Ninevé die tot bekering komt en daarom in eerste instantie gespaard wordt. En de zojuist geciteerde woorden van God – “... die de ongerechtigheid der vaders bezoek aan de kinderen, aan het derde en vierde geslacht van hen die Mij haten” – worden gevolgd door:

“... en die barmhartigheid doe aan duizenden van hen die Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden.”

Naar deze tekst wordt verwezen in zondag 4, waar gezegd wordt, ‘*dat God wel barmhartig is, maar ook rechtvaardig; en dat zijn gerechtigheid eist dat de zonde, die tegen de allerhoogste majesteit Gods begaan is, ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft wordt*’.

Uit de volgorde in bovenaangehaalde bijbeltekst blijkt evenwel, dat God met zijn woorden juist het *omgekeerde* aangeeft: dat Hij wél rechtvaardig is, maar óók barmhartig: de ongerechtigheid bezoekt Hij tot in de 3e of 4e geslacht – zoals mensen in grootfamilieverband wonen –, maar Hij bewijst barmhartigheid aan *duizenden* van hen die hem liefhebben en zijn geboden onderhouden. Daar is de stad Ninevé, hierboven genoemd, het voorbeeld van. (Jona 3:10, 4:11).

In de zondagen 5 en 6 gaat de vraagsteller toch nog dieper op het vorige antwoord in: ‘*Wanneer wij dus naar het rechtvaardig oordeel van God nu en eeuwig straf verdiend hebben, blijft er dan nog een middel over, waardoor wij deze straf zouden kunnen ontgaan en weer in genade aangenomen worden?*’ Het antwoord luidt dan: ‘*God wil dat aan zijn gerechtigheid genoegdoening geschiedt; daarom moeten wij óf zelf óf door middel van een ander volledig genoegdoening geven*’.

Als teksten worden toegevoegd Ezechiël 18:4 en 20:

“Zie, alle zielen zijn van Mij, zowel de ziel van de vader als die van de zoon zijn van Mij; de ziel die zondigt, die zal sterven.”

“Een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen en een vader zal niet mede de ongerechtigheid van de zoon dragen. De gerechtigheid van de rechtvaardige zal alleen rusten op hemzelf en de goddeloosheid van de goddeloze zal alleen rusten op hemzelf.”

Ook de andere Godswoordens waaraan gerefereerd wordt (Genesis 2:17, Exodus 23:7, Mattheüs 5:26, Lucas 16:2) geven eerder de overtuiging dat

ieder mens voor zijn *eigen* daden verantwoordelijk gesteld en gestraft zal worden door God, dan dat er een ánder gevonden moet worden.

De Catechismus zoekt evenwel verder naar een *middelaar en verlosser om de last van Gods eeuwige toorn tegen de zonde te dragen en anderen daarvan te verlossen* (antwoord 14).

Het begrip 'verlossing' valt, zoals reeds bij Anselmus werd vermeld, in de Bijbel gedeeltelijk samen met de begrippen 'lossen', 'inlossen' (ga'al); 'vrijmaken' (pada); 'benauwdheid opheffen' (hosia, vgl. Jesua, Jezus). In het Oude Testament gaat het bij 'verlossing' onder meer om het offerrecht: offeren van het tiende deel van de opbrengst van het land en het geboomte (Leviticus 27:31), vergoeding van offers bij elk eerste ezelsveulen (Exodus 13:13), eerstgeboren jongens (Exodus 13:12-15, met verwijzing naar het sparen van de Israëlitische eerstgeborenen, toen de Egyptische eerstgeborenen werden gedood); om de vrijlating van slavinnen en het loskopen van verwanten uit slavernij (Leviticus 25:48), en om het uithuwelijken van een weduwe met erfenis, tot behoud van het familievermogen (Ruth 3:13). Zo wordt ook Jahweh geprezen als de Verlosser van zijn volk uit Egypte. God zond ook verlossers tegen onderdrukkers in Kanaän; kortom, 'verlossing' was een verlossing uit de macht van de *vijand*.¹

In het Nieuwe Testament komt 'verlossing' voor in woorden die het *heil* uitdrukken. De door Johannes de Doper en Jezus geëiste bekering betekende redding, die leidt naar het Godsrijk. (Mattheüs 7,4:17). Ook Jezus kwam om te verlossen: Lucas 4:18 refereert aan Jesaja 61:1-2 voor het bevrijden van gevangenen; bezetenen verlost hij van hun onreine geesten (Marcus 1:39), zieken van hun kwalen, zondaren van hun kwaad.

Hier moet geconstateerd worden, dat woorden, komend van God in het Oude Testament en de Evangeliën, alleen spreken over 'verlossing van de mens uit de macht van de *vijand*', maar dat de Catechismus, met verwijzing naar Paulus, spreekt over 'verlossing van de mens van *Gods eeuwige toorn tegen de zonde*'², waarbij de verlossing van Gods eeuwige toorn de boventoon lijkt te gaan voeren.

De Catechismus zoekt in antwoord 14 dus naar 'een middelaar die waarachtig en rechtvaardig mens is en toch sterker dan alle schepselen, dat wil zeggen: die tevens waarachtig God is' (antwoord 15).

Het Oude Testament hanteert zelf niet het begrip 'middelaar', maar

1 Reicke, B./Rost, L. *Bijbels-historisch Woordenboek deel V*. Utrecht 1970, 354-355.

2 Romeinen 5:9, 'Veel meer zullen wij derhalve, thans door zijn (Jezus) bloed gerechtvaardigd, door hem behouden worden van de toorn'; 1 Thessalonicenzen 1:10, '...en uit de hemelen zijn Zoon te verwachten, die Hij uit de doden opgewekt heeft, Jezus, die ons verlost van de komende toorn.'

kent wel middelaarsgestalten: in Jahweh's plaats spreekt en handelt de Engel des Heren, en het Jodendom beschouwt Mozes als zodanig. In het Nieuwe Testament is het alleen Paulus, die het begrip 'middelaar' hanteert³. Bij Anselmus kwam het ook terloops ter sprake.

In de Catechismus moet de middelaar waarachtig mens zijn, *'omdat de menselijke natuur die gezondigd heeft voor de zonde genoegdoening moet geven en de mens, zelf zondaar, dat niet voor anderen kan voldoen/betalen'* (antwoord 16); en de middelaar moet tevens waarachtig God zijn *'om in staat te zijn de last van Gods toorn tegen de zonde te dragen, om zo de gerechtigheid en het leven te verwerven en ze ons terug te geven'*. (antwoord 17)

Het merkwaardige hier is, dat níét gezegd wordt, dat de menselijke natuur het zondigen moet nalaten, maar spreekt van een *genoegdoening*. Nog daargelaten wie de genoegdoening betaalt, bergt deze uitspraak het gevaar in zich, dat zondigen niet verboden wordt, mits er maar genoegdoening wordt gegeven, en dat er voor die genoegdoening dan al te gemakkelijk naar Jezus wordt verwezen; iets wat in het dagelijks leven – in het klein en in het groot – al veel 'zorgeloze en goddeloze mensen heeft gemaakt' – een uitdrukking die reeds in vraag 64 van de Catechismus met dit gevaar rekening hield.

Voor het waarachtig mens-zijn van zo'n middelaar wordt opnieuw verwezen naar Ezechiël 18:4 ('de ziel die zondigt dié zal sterven'), voor het 'waarachtig God-zijn' naar de reeds aangehaalde Godsspraak over Ninevé in Nahum 1, alsook naar Deuteronomium 4:24 – tegen het maken van een beeld in de gedaante van iets dat de HERE verboden heeft – :

"Want de HERE, uw God, is een verterend vuur, een naijverig God".

Verder wordt verwezen naar Jesaja 9:5,

"Want een Kind is ons geboren, een Zoon is ons gegeven, en de heerschappij rust op zijn schouder en men noemt hem Wonderbare Raadsman, Sterke God, Eeuwige Vader, Vredenvorst",

en Jesaja 53:4, 5 en 11,

"Nochtans, onze ziekten heeft hij op zich genomen en onze smarten gedragen; wij echter hielden hem voor een geplaagde, een door God geslagene en verdrukte. Maar om onze overtredingen werd hij doorboord, om onze ongerechtigheden verbrijzeld; de straf die ons de vrede aanbrengt was op hem en door zijn striemen is ons genezing geworden. Om zijn

³ Galaten 3:19vv, Hebr. 8:6, 9:12, 12:24, 1 Tim. 2:5, Romeinen 3:24vv, 5:12vv, 1Kor. 8:6, Kol. 1:16.

moeitevol lijden zal hij het zien tot verzadiging toe (zijn nakomelingen, vs.10); door zijn kennis zal mijn knecht, de rechtvaardige, velen rechtvaardig maken, en hun ongerechtigheden zal hij dragen.”

Wat het zojuist aangehaalde bijbelvers Jesaja 9:5 betreft, wordt hier gesproken over de *geboorte* van een Kind dat met goddelijke namen benoemd wordt, niet over toorn en straf die het Kind moet dragen.

Verder wordt in Deuteronomium 4:24 niet over genoegdoening voor de zonden gesproken, maar spreekt God als een verterend vuur en een naijverig God over *het maken en hebben van afgoden* – iets wat ook in de Koran als de grootste zonde wordt genoemd (Soera 4:48)⁴ en waartegen steeds gewaarschuwd wordt.

De woorden uit Jesaja 53:4,5,11 waarnaar in de Catechismus wordt verwezen tonen niet aan dat het hier om een lijdende God of Godmens zou gaan. Het gaat om iemand die voor een door God geslagen en verdrukte knecht gehouden wordt – het kennelijk dus niét is – maar *om* onze overtredingen doorboord en verbrijzeld wordt. Het voorzetsel ‘om’ staat hier voor het hebreeuwse woordje ‘*min*’, dat in de engelstalige Bijbel vertaald wordt met ‘because of’ en in een hebreuws-nederlands woordenboek met ‘*door*’, ‘*vanwege*’. Zo de opstellers van de Catechismus deze tekst, anticiperend op hun latere vraag en antwoord, al op Jezus Christus willen toepassen, verwijst het woordje ‘*min*’ in deze tekst eerder naar de overtredingen ter plaatse waar Jezus door de mensen gekruisigd is: *door onze overtredingen* werd hij doorboord.

Echter, omdat hem nakomelingschap beloofd wordt en hij volgens Jesaja 53:12 ‘met machtigen de buit zal verdelen’, zal hier misschien eerder aan een aardse knecht – wellicht een profeet – gedacht moeten worden en wordt daarmee ook de toepassing van andere teksten uit het gedeelte twijfelachtig.

Maar de Catechismus komt naar aanleiding van de vraag, wie dan wel de Middelaar is die tegelijk waarachtig God en waarachtig mens is, in antwoord 18 (zondag 6) uit op ‘*onze Here Jezus Christus, die ons door God tot wijsheid, gerechtigheid, heiliging en tot volkomen verlossing geschenken is*’.

Hiervoor wordt opnieuw verwezen naar Jesaja 9:5, “Want een Kind is ons geboren ...”, alsook naar Jesaja 63:3,

“Ik heb de pers alleen getreden en van de volken was niemand bij Mij, Ik trad hen in mijn toorn en vertrad hen in mijn grimmigheid; toen spatte hun bloed op mijn klederen en ik bezoedelde mijn ganse gewaad.”

⁴ Soera 4:48, ‘God vergeeft het niet als men aan Hem metgezellen toevoegt, maar afgezien daarvan vergeeft Hij aan wie Hij wil. Wie aan God metgezellen toevoegt, die heeft een geweldige zonde verzonnen.’

Het gaat in deze laatste tekst om Gods gericht tegen vijandige volken, niet om Jezus Christus die Gods toorn en straf ondergaat.

De overige teksten waarnaar verwezen wordt (Jeremia 23:5-6, Maleachi 3:1, Lucas 1:35, Mattheüs 1:23 en Lucas 2:11) bevatten geen van alle woorden die wijzen op toorn en straf van God, die ondergaan moet worden door hem die in deze teksten beloofd wordt: de 'Spruit', 'Bode', 'Zoon Gods', 'Immanuel', en 'Christus de Here'.

En wat de Catechismus concludeert uit de eveneens aangehaalde woorden van God in Genesis 3:15,

"En Ik zal vijandschap zetten tussen u (de slang) en de vrouw, en tussen uw zaad en haar zaad; dit zal u de kop vermorzelen en gij zult het de hiel vermorzelen",

is precies zoals de mens de slang heeft leren kennen: te vrezen tussen het gras waar de mens zijn hielen zet, te doden door vermorzeling van zijn kop. Een relatie tussen 'het zaad van de vrouw en dat van de slang' met betrekking tot Jezus Christus wordt hier echter niet aangegeven, evenmin als in de teksten in Genesis 12:3, 22:18, 49:10, in Jesaja 42:1-4, 43:25, 49:5-6, 22-23 en in Jeremia 31:32,33 en 32:39-41, die alleen maar vol staan van (Verbonds-)beloften.

De enige waarschuwing die gegeven wordt komt van Jezus in Johannes 5:45-46,

"Denkt niet, dat *Ik* u zal aanklagen bij de Vader; uw aanklager is Mozes, op wie gij uw hoop gevestigd hebt. Want indien gij Mozes geloofde, zoudt gij ook mij geloven, want hij heeft van mij geschreven."⁵

Alle andere door het catechismus-antwoord genoemde woorden van God vertellen van zijn trouw en genade, maar zonder vermelding, dat Jezus Christus hiertoe eerst Gods toorn en straf moest dragen, zoals steeds gesteld wordt.

Omdat de Catechismus daar wél van uitgaat, wordt in zondag 7, antwoord 20 vermeld, *'dat de mens deze genade alleen kan verkrijgen en zalig worden door een waar geloof'*. Voor de samenvatting van dit ware geloof verwijst de

5 Deze tekst komt overeen met Soera 16:84 in de Koran: "En op de dag dat Wij van iedere gemeenschap een getuige laten opstaan, zal aan hen die ongelovig zijn geen gehoor gegeven worden en zij zullen geen kans meer krijgen om het goed te maken", waarbij in de Arabisch-Engelse vertaling als uitleg wordt gegeven, dat aan elk volk een boodschapper of leraar gezonden werd in de eigen taal, om de rechte weg te leren. Deze boodschapper zal op de dag van het Oordeel als getuige opgeroepen worden om te getuigen dat, naast Gods tekenen die zichtbaar waren in de natuur, zijn Waarheid nadrukkelijk werd gepredikt aan alle mensen.

Catechismus naar de Twaalf Artikelen van het christelijk geloof, die in zondag 7 geciteerd en in drie gedeelten onderverdeeld worden: 1. van God de Vader en onze schepping, 2. van God de Zoon en onze verlossing en 3. van God de Heilige Geest en onze heiligmaking.

Op vraag 25 in zondag 8, *waarom in deze Twaalf Artikelen van Vader, Zoon en Geest gesproken wordt, terwijl er maar één goddelijk Wezen is*, antwoordt de Catechismus, *'dat God zich in zijn Woord zo geopenbaard heeft, dat deze drie onderscheiden Personen de enige, waarachtige en eeuwige God zijn'*. Als vindplaatsen in Gods Woord, waar Hij zich zo geopenbaard heeft als het ene goddelijk Wezen noemt de Catechismus een aantal teksten (inzake God de Vader: Deuteronomium 6:4, Jesaja 44:6 en 45:5; inzake God de Zoon: Jesaja 48:16 en 61:1 en Lucas 4:18; inzake God de Geest: Genesis 1:2; Jesaja 6:1,3; Mattheüs 3:16-17 en 28:19, Johannes 14:26 en 15:26.)

In de teksten waaraan hier gerefereerd wordt is evenwel *niet* sprake van drie onderscheiden Personen die de enige waarachtige en eeuwige God zijn.

In zondag 11 wordt de vraag gesteld, *waarom de Zoon van God Jezus, dat is Heiland, genoemd wordt*. Het antwoord is: *'Omdat hij ons redt en van al onze zonden verlost, en bij niemand anders enig heil te zoeken of te vinden is'*. De tekst waarnaar verwezen wordt is Mattheüs 1:21, waar een engel des HEREN Jozef is verschenen en over Maria zegt:

“Wat in haar verwekt is, is uit de Heilige Geest. Zij zal een zoon baren en gij zult hem de naam ‘Jezus’ geven. Want Hij is het, die zijn volk zal redden van hun zonden...”

De naam ‘Jezus’ – Griekse vorm van Jozua – betekent ‘Jahweh is redding’. Wat de engel dus meedeelt, is dat Maria een zoon zal baren, aan wie Jozef de naam ‘God is redding’ zal geven: “want Hij is het die zijn volk zal redden van hun zonden” – waarbij het accent ‘wie redt’ duidelijk anders komt te liggen en meer overeenkomt met Gods woord in Jesaja 43:11-12,

“Ik, Ik ben de HERE en buiten Mij is er geen Verlosser.

Ik heb verkondigd, verlost en doen horen, en ben geen vreemde onder u; gij toch zijt mijn getuigen, luidt het woord des HEREN, en Ik ben God.”

Zondag 15 spreekt over het lijden van Jezus: *'dat hij tijdens heel zijn leven op aarde, maar in het bijzonder aan het einde daarvan, Gods toorn tegen de zonde van het gehele mensengeslacht aan lichaam en ziel gedragen heeft, om door zijn lijden – als door het enige zoenoffer – ons lichaam en onze ziel van het eeuwige oordeel te verlossen en voor ons de genade van God, de gerechtigheid en het eeuwige leven te verwerven'*.

Voor teksten in dit verband wordt, voor wat betreft het Nieuwe

Testament, alleen naar woorden van briefschrijvers verwezen. In het Oude Testament betreft de referentie opnieuw de profeet Jesaja, in 53:4,10 sprekend over de knecht des HEREN:

Nochtans, onze ziekten heeft hij op zich genomen en onze smarten gedragen; wij echter hielden hem voor een geplaagde, een door God geslagene en verdrukte ... Maar het behaagde de HERE hem te verbrijzelen, Hij maakte hem ziek. Wanneer hij zichzelf ten schuldoffer gesteld zal hebben, zal hij nakomelingen zien en een lang leven hebben en het voornemen des HEREN zal door zijn hand voortgang hebben.

Zoals al eerder werd besproken moet vanwege enkele teksten in dit schriftgedeelte betwijfeld worden, of deze 'knecht des HEREN' inderdaad Jezus is. Hier worden hem nakomelingen beloofd, iets wat op Jezus niet van toepassing is. Bovendien is de tekst "Maar het behaagde de HERE hem te verbrijzelen..." in tegenspraak met het woord van God in Exodus 12:46, waar de evangelist Johannes in hoofdstuk 19:36 juist naar verwijst aangaande Jezus' dood: 'Geen been van hem zal verbrijzeld worden.'⁶

Kenneth Cragg, één van de toonaangevende Christen-schrijvers over de Islam, ziet als het oudtestamentische prototype van de lijdende knecht van Jesaja 53 de profeet Jeremia, die ook onschuldig de consequenties moest dragen van de ongehoorzaamheid en het falen van anderen.⁷ Vermoedelijk doelt Cragg daarmee op Jeremia 11:19, waar het leven van de profeet bedreigd wordt en deze zegt:

'Ik zelf was als een argeloos lam, dat ter slachting geleid wordt, en ik wist niet, dat zij zulke plannen tegen mij smeedden...'

Met betrekking tot het catechismusgedeelte over het doel van Jezus' lijden, namelijk 'het bevrijden van de mens van het strenge oordeel van God dat de mens treffen zou', wordt opnieuw verwezen naar Jesaja 53:4,

'Nochtans, onze ziekten heeft hij op zich genomen en onze smarten gedragen; wij echter hielden hem voor een geplaagde, een door God geslagene en verdrukte'.

Wie deze knecht des HEREN ook geweest is, een tekst als deze geeft aan, dat deze goeddoende knecht kennelijk ten onrechte voor een door God geslagene en verdrukte gehouden werd. Omdat evenmin verwezen is naar

6 Geattendeerd wordt op het gegeven dat, bij methodologisch onderzoek, afgeleide uitspraken/hypothesen op hun houdbaarheid onderzocht, ten dele of geheel verworpen worden indien zij kunnen worden gefalsificeerd, d.w.z. dat d.m.v. een tegenbeeld aangetoond kan worden, dat de uitspraak/hypothese niet houdbaar is. Vgl. Tol-Verkuy, E.M., 'Van opzet tot opmaak'. Bussum 1994, 54.

7 Slomp, J., in: *Vijf keer Islam*. Leusden 1986, 4,17.

een woord van God over 'Zijn strenge oordeel dat over de mens zou gaan', kan dan ook niet gesproken worden van een relevante referentie voor het betreffende catechismus-antwoord.

Op de vraag in zondag 16, *'waarom Christus zich tot in de dood heeft moeten vernederen'*, wordt als antwoord gegeven, dat dit gebeurd is, *'omdat vanwege de gerechtigheid en waarheid van God niet anders voor onze zonden kon worden voldaan dan door de dood van Gods Zoon'*.

Voor dit antwoord wordt verwezen naar Gods woord in Genesis 2:17,

"Maar van de boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult gij niet eten, want ten dage dat gij daarvan eet zult gij voorzeker sterven."

Nog daargelaten of hier gedacht moet worden aan een tijdelijk of eeuwig sterven, wordt met geen woord gerept over de dood van Jezus Christus voor de zonden van de mens. Dit woord van God kan dan ook niet als bewijs gebruikt worden voor het zojuist genoemde catechismus-antwoord, terwijl andere Godsworden niet worden genoemd.

Op de laatste vraag in deze zondag, *'waarom in de Twaalf Artikelen van het Christelijk Geloof gezegd wordt, dat Jezus is nedergedaald ter helle'*, luidt het antwoord: *'opdat ik in mijn bevigste aanvechtingen verzekerd en volkomen getroost moge zijn, dat mijn Here Jezus Christus door zijn onuitsprekelijke angst, smarten, verschrikking en helse kwelling die hij, ook in zijn ziel, zowel aan het kruis als tevoren heeft doorleden, mij van de helse angst en pijn verlost heeft.'*

Opnieuw wordt verwezen naar Jesaja 53:5. Als andere woorden worden genoemd Mattheüs 26:38, waar Jezus zegt tot zijn discipelen:

"Mijn ziel is zeer bedroefd, tot stervens toe; blijft hier en waakt met Mij",
en Mattheüs 27:46,

Omstreeks het negende uur riep Jezus met luider stem, zeggende: "Eli, Eli, lama sabachtani?" Dat is: "Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?".

Deze uitroep laat zien dat Jezus, in tegenstelling tot wat de opstellers van de Catechismus doen geloven, het 'waarom' van deze Godverlatenheid niet heeft begrepen. *'De verlossing van de mens van zijn helse angst en pijn'*, zoals als reden genoemd werd, blijkt niet uit de twee aangehaalde verzen. Ook het hogepriesterlijk gebed van Jezus tijdens het laatste avondmaal (Johannes 17) wijst op iets anders. Daarin beschouwt Jezus zijn taak op dat moment reeds als beëindigd, getuige vers 4:

“Ik heb U verheerlijkt op aarde door het werk te voleindigen, dat Gij mij te doen gegeven hebt.”

De angst en smart, verschrikking en helse kwellung die Jezus ondergaan heeft, zijn inderdaad, zoals de Catechismus het zegt, voor de mens *niet uit te spreken*. Daarom zijn ze ook niet vergelijkbaar met de twee verzen uit Psalm 18 waar de opstellers van de Catechismus naar verwijzen en waar koning David, God dankend voor zijn bevrijding, in vers 5 en 6 zegt: “Banden des doods hadden mij omvangen en stromen van verderf hadden mij overvallen, banden van het dodenrijk hadden mij omgeven, valstrikken van de dood lagen op mijn weg”.

Wanneer een mens zulk onheil overkomt is er altijd nog een God, aan Wie hij zich kan overgeven, bij Wie hij geborgen is. Maar bij het onheil dat Jezus hier ervaart is juist sprake van een God die hem *verlaat*, waardoor elke vergelijking met menselijk lijden vervalst.⁸

Koning-dichter David brengt in Psalm 22 een lijden onder woorden, dat naar de mening van de dichter niet rechtvaardig is voor iemand die dag en nacht bidt tot God, de God die wél naar de voorvaderen luisterde en hen niet beschaamde.

In de psalm voert de dichter, bij een opsomming van klachten, een pleidooi voor de lijdende rechtvaardige. Hij evalueert zijn geboorte en Gods aanwezigheid daarbij en schetst de schrille tegenstelling, nu God hem – niet ‘als het ware’, maar reëel – verlaten heeft en er geen helper meer is, nu de nood juist zo hoog is, de tegenwerking zo groot, en het lichaam met doorboorde handen en voeten het gaat begeven. De klederen zijn al verdeeld en zelfs over het gewaad is reeds het lot geworpen. Er wordt door de dichter geroepen om verlossing en redding – want ‘God redt’ is toch de naam van de rechtvaardige?

De koning-dichter is er zeker van, dat alles goed komt. Hij zal er

8 Schillebeeckx, E., *Jezus – het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 237.

Schillebeeckx heeft zich verdiept in de joodse inzichten met betrekking tot het lijden van rechtvaardigen en vromen. Aanvankelijk werd door de vromen God gebeden om, gezien hun lijden, hen ervan te vrijwaren: ‘Hoe lang nog, Heer?’ (psalm 13). Later wordt, als een klacht, al het lijden opgenoemd als een lijden *ondanks* vroomheid en rechtvaardigheid, waaruit dan de overtuiging groeit: Jahweh is ‘mijn rots’. Het oerbeeld van ‘de lijdende’, in het ‘oer-lijden’ van de Godverlatenheid, wordt dan het oerbeeld van de door God geredde (de psalmen 22 en 18). Schillebeeckx ziet in het lijden van Jezus wel een relatie met ‘het lijden van een rechtvaardige’. Een vroeg-christelijke traditielaag heeft Jezus’ dood kennelijk geïnterpreteerd naar het model van dit motief; de toespelingen op psalmen, waarin sprake is van het lijden van de vrome, zijn duidelijk. Maar daar, waar Jezus’ lijden *wordt voorspeld*, zijn er juist geen verwijzingen naar die psalmen, maar naar andere oudtestamentische plaatsen.

zingend van getuigen en roept andere gelovigen op om hetzelfde te doen en ontzag te hebben voor Hem, aan Wie hij zelf zojuist nog twijfelde.

Jezus zal zeker deze psalm, die al eeuwen geleden tot God zijn Vader opgeklonken was, gekend hebben en herkend toen hij, de handen en voeten doorboord, zijn klederen in soldatenhanden zag overgaan. Het pleidooi was dus al voor hem gevoerd; hij hoefde, aan het eind van zijn krachten gekomen, slechts te refereren aan het eerste vers – het belangrijkste ook – dat aangeeft wat het lijden van elke rechtvaardige te boven gaat: de *totale* Godverlatenheid, na een zo intensieve relatie met Gods Woord en Geest die in hem woonden.

De laatste woorden van Jezus zijn geweest: “Vader, in uw handen beveil ik mijn geest”, een overgave, eveneens door David onder woorden gebracht, in psalm 31. Het woord ‘geest’ staat nu met een kleine letter ‘g’ vermeld: nadat de Godsgeest hem verlaten had, gaf Jezus zijn eigen geest, zijn ziel, in de handen van zijn Vader. Jezus als mens, zonder Godsgeest, stierf eenzaam. ‘Al zijn bekenden stonden van verre’, schrijft Lucas er nog bij (23:49).

In de laatste Catechismus-zondagen (17-19) in het kader van de positie van Jezus Christus ten opzichte van God, wordt over Jezus’ verhoging besproken.

In zondag 17 wordt gevraagd: *‘Welke betekenis heeft de opstanding van Christus voor ons?’*

Het antwoordt luidt: *‘Ten eerste heeft Hij door zijn opstanding de dood overwonnen om ons in de gerechtigheid te doen delen, die Hij ons door zijn dood verworven had. Ten tweede worden ook wij door zijn kracht opgewekt tot een nieuw leven. Ten derde is voor ons de opstanding van Christus een zeker onderpand van onze eigen opstanding in heerlijkheid’.*

Bij dit catechismus-antwoord is er geen verwijzing naar woorden van Jezus in het Nieuwe Testament of naar woorden van God in het Oude Testament. Wel wordt verwezen naar nieuwtestamentische brieveschrijvers, zoals deze ook in voorafgaande zondagen genoemd zijn.

Hetzelfde geldt voor het antwoord op de vraag naar het nut van de hemelvaart. Zondag 18 ziet als nut van de hemelvaart, dat Jezus voor het aangezicht van zijn Vader onze voorspraak zal zijn en dat hij ons tot zich nemen zal. In Johannes 14:2, waarnaar verwezen wordt, zegt Jezus dat evenwel alleen tegen zijn discipelen. Dat Jezus ons zijn Geest zal zenden, ziet de Catechismus als een tegenpand.

De uitspraak in zondag 19, ‘zittende ter rechterhand Gods’, ziet de

Catechismus als een bewijs dat Christus daar het hoofd van zijn Christelijke kerk is; het nut daarvan is, 'dat hij ons met zijn macht tegen alle vijanden beschut en bewaart'. (antwoord 50 en 51)

De troost die uitgaat van de 'wederkomst van Christus om te oordelen de levenden en de doden' (vraag en antwoord 52) is, '...dat ik hem, die alle vloek van mij weggenomen heeft, tot een Rechter uit de hemel mag verwachten, die al zijn en mijn vijanden in de eeuwige verdoemenis zal werpen, maar mij met alle uitverkorenen tot zich in de hemelse blijdschap en heerlijkheid nemen zal.'

Bij dit laatste wordt verwezen naar Mattheüs 25:34, waar de 'gezegenden' aan de rechterhand van de Vader uitgenodigd zullen worden in het Koninkrijk; dit echter niet omdat zij verlost zijn van de vijand, maar omdat zij naar hun 'geringste broeder' hebben omgezien tijdens zijn ziekte, gevangenschap, honger en naaktheid. Hierin ligt echter geen vanzelfsprekendheid opgesloten. De 'vervloekten' aan Jezus' linkerhand zijn even verbaasd dat zij níét binnen mogen gaan, als de eerste groep die dat wél mag. De splitsing ligt niet op de grens van geloof en ongeloof, maar op die van het gelovig *handelen*, in liefde voor de naaste.

9.2.4 Nabeschouwing van de Heidelbergse Catechismus

Voor wat de Heidelbergse Catechismus in de zondagen 1-19 naar voren brengt, blijken geen woorden van God of van Jezus Christus te vinden betreffende een noodzakelijke betaling voor onze zonden door Jezus Christus met zijn bloed. (zondag 1)

Wél is er sprake van een goddelijke *kwijtschelding* voor alle schuldenaars die zelf ook ánderen hun schuld kwijtschelden.

Verder is er in de woorden van God of van Jezus Christus geen sprake van een natuurlijke onbekwaamheid tot enig goed en een geneigdheid tot alle kwaad (zondag 3), maar wél van een goddelijke opdracht tot heiligheid en volbrenging van de wet.

De woorden in de Heidelbergse Catechismus, dat God wel barmhartig is maar ook rechtvaardig, blijken in de gerefereerde tekst eerder in omgekeerde volgorde bewaarheid te worden – God is wel rechtvaardig, maar ook barmhartig – want de barmhartigheid '*aan duizenden van hen die Mij liefhebben*' blijkt vele malen groter dan de bestraffing van '*het derde en vierde geslacht*' van hen die ongerechtigheid plegen.

Dat er voor zelfbegane zonden betaald kan worden door een ander (zondag 5) wordt tegengesproken door woorden van God in Ezechiël 18:4 en 20,

"Zie, alle zielen zijn van Mij, zowel de ziel van de vader als die van de zoon zijn van mij; de ziel die zondigt, die zal sterven. Een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen en een vader zal niet mede de

ongerechtigheid van de zoon dragen. De gerechtigheid van de rechtvaardige zal alleen rusten op hemzelf en de goddeloosheid van de goddeloze zal alleen rusten op hemzelf.”

Het bijbelse begrip ‘verlossing’ wordt in het Oude Testament in de eerste plaats gebruikt voor God, die zijn volk verlost uit Egypte en uit de macht van de vijand, en in het Evangelie voor Gods verlossing *door Jezus* van de mens uit de macht van de *satan*.

Paulus, en met hem de Heidelbergse Catechismus, spreekt evenwel van Jezus’ verlossing van de mens ‘van Gods eeuwige toorn tegen de zonde’, waarbij God op één lijn lijkt te komen met de vijand, zo niet tot vijand gemaakt wordt, aan wie betaald moet worden.

Dat het echter toch God en alleen God is die redt en verlost, is kenbaar aan de naam die Jezus draagt, ‘God is redder’, en aan de woorden van God die klinken in Jesaja 43:11,

“Ik, Ik ben de HERE, en buiten Mij is er geen Verlosser”.

De middelaarsfunctie van Jezus Christus (zondag 6), die met het offer van zijn dood bemiddelt tussen God en mens, is niet gefundeerd op een goddelijk gegeven, evenmin als het begrip ‘genoegdoening’.

De pericoop in Jesaja 53 over ‘de knecht des HEREN’ is niet in zijn geheel toepasbaar op Jezus; daarom wordt ook gedacht aan een rechtvaardige profeet – genoemd wordt Jeremia – die te lijden had van de opdracht die hij voor het volk te vervullen had. Christenen denken evenwel hierin een verband met Jezus te zien.

De teksten waarnaar in antwoord 18 van zondag 6 wordt verwezen met betrekking tot Gods toorn zijn niet tegen de middelaar gericht, maar gaan om Gods gericht tegen Edom en bevatten voor het overige, in plaats van straf, juist een ‘welkom’ aan de beloofde ‘Spruit’, ‘Bode’, ‘Zoon Gods’, ‘Immanuël’, ‘Christus de Here’.

Dat alleen diegenen bij Christus ‘ingelijfd’ worden, die een waar geloof aanhangen, conform het Evangelie ‘zoals dat samengevat is in de Twaalf Artikelen van het Christelijk Geloof, inclusief de goddelijke Drie-eenheid, wordt noch wat de selectie van gelovigen noch wat de te belijden Drie-eenheid betreft, door woorden van God of van Jezus Christus onderschreven.

Dat het heilig Evangelie, waarin Jezus Christus woorden namens God spreekt, samen te vatten zou zijn in ‘Twaalf Artikelen van het Christelijk geloof’, zoals vermeld in de Heidelbergse Catechismus, is een onderschatting van het gewicht van het heilig Evangelie.

Dat psalm 22 door de Heidelbergse Catechismus wordt genoemd bij de kruisiging van Jezus benadrukt weliswaar de Godverlatenheid van Jezus in zijn roep tot God, echter niet als straf van God aan hem, maar als klacht over het lijden van een rechtvaardige. De profetisch-voorspellende psalm eindigt met een dankgebed en daarin zal Jezus zich zeker kunnen vinden; dat neemt echter niet weg, dat deze uitroep *bij monde van Jezus* terdege verschil maakt met die van de psalmdichter.

De waarschuwing van Jezus, dat niet hij, maar Mozes, de leider van het volk Israël, de mensen later zal aanklagen komt overeen met de Koran-tekst in Soera 18:84, die spreekt over het oproepen op de Oordeelsdag van de getuigen die de boodschap gebracht hebben – voor elke gemeenschap een boodschapper in de eigen taal.

Samengevat wordt gesteld, dat de in de Heidelbergse Catechismus genoemde bijbelteksten over andere onderwerpen gaan dan die welke in de Catechismus aan de orde gesteld worden, terwijl voor de betreffende thematiek van de Catechismus geen aansluiting werd gevonden bij andere uitspraken van God of van Jezus Christus.

Hierdoor moet geconstateerd worden, dat de thematiek van de eerste 19 zondagen van de Heidelbergse Catechismus niét bij de goddelijke boodschap van de Bijbel past. Ook in de Koran komt deze problematiek niet voor.

Dat in de door de Catechismus genoemde bijbelteksten geen bevestiging werd gevonden door woorden van God of van Jezus Christus wil niet zeggen, dat er bij de antwoorden geen andere verwijzingen voorkwamen. Vaak werd verwezen naar brieven van apostelen, psalmen of de wijsheids-geschriften.

Zoals evenwel in de Inleiding reeds vermeld werd, vormen *woorden die van God en van Jezus Christus aangehaald worden*, waar aanhalingstekens bij geplaatst kunnen worden, het belangrijkste criterium voor dit onderzoek. Daarom wordt nadrukkelijk onderscheid gemaakt tussen deze woorden enerzijds en woorden van mensen, als reactie daarop, anderzijds.

Hoe geestelijk geïnspireerd mensen ook geweest mogen zijn, hun woorden zullen nooit het goddelijk niveau bereiken. Zelfs in de boeken der profeten kan onderscheid gemaakt worden tussen woorden namens God uitgesproken – “Zo spreekt de HERE:” – en woorden van de profeet zelf, zoals klaagliederen en lofliederen.

Bijbelse briefschrijvers sturen brieven aan gemeenten waarmee zij contact hebben en maken daarbij direct aan het begin bekend, wie zij als afzenders zijn en in welke functie zij schrijven:

'Paulus, een apostel van Jezus Christus',
 'Petrus, een apostel van Jezus Christus',
 'De oudste aan ...',
 'Judas, een dienstknecht van Jezus Christus',
 'Jakobus, een dienstknecht van God en van de Here Jezus Christus'.

Duidelijk is hier het verschil merkbaar met bijvoorbeeld de brieven in Openbaring 1-3, waar Johannes op Patmos aan zeven gemeenten in Asia schrijft, en die voorafgegaan worden door de woorden:

Openbaring van Jezus Christus, welke God hem gegeven heeft..

Hier geeft Jezus Christus na zijn hemelvaart Johannes, door middel van een engel, opdracht brieven te schrijven aan Gods dienstknechten. Deze brieven beginnen met de woorden:

'Dit zegt Hij die de zeven sterren in zijn rechterhand houdt,(...) Hij die het tweesnijdend scherpe zwaard heeft ...'

In deze teksten wordt de aanspraak, dat het om Godsworden gaat, expliciet vermeld. Er wordt dus op een allerhoogste autoriteit een beroep gedaan, en daarmee een recht van spreken opgeëist.

Wanneer hier geen onderscheid gemaakt wordt tussen afzenders en geen rekening wordt gehouden met deze 'autoriteitsclaim' in de zojuist aangehaalde tekst, bestaat het gevaar, dat *God* niet de eer gegeven wordt die Hem alleen toekomt en die de mens bedoelt Hem te geven. Dat betekent niet, dat Gods Woord niet op een andere manier kan worden uitgesproken; alleen moeten de vereerders van God er steeds voor waken, dat zij hun eigen menselijke autoriteit zouden gaan vergoddelijken.

Na behandeling van dit essentiële gedeelte van de Heidelbergse Catechismus wordt nu het desbetreffende deel van de Katechismus van de Katholieke Kerk bestudeerd, waarna met betrekking tot de goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus een vergelijking volgt van de drie geschriften die in de hoofdstukken 8 en 9 aan de orde zijn geweest.

9.3 Verlossing en behoud in de Katechismus van de Katholieke Kerk, in relatie tot de goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus

9.3.1 Inleiding

De jongste *Katechismus van de Katholieke Kerk* werd geschreven in opdracht van paus Johannes Paulus II en door hem goedgekeurd op 25 juni 1992.⁹

De Nederlandse vertaling verscheen in 1995.

De Katechismus bestaat uit vier delen, waarvan het eerste deel, de Geloofsbelijdenis, voor zover deze voor dit onderzoek van belang is, in deze paragraaf wordt besproken.

Als belijdenis komt zij overeen met de Apostolische Geloofsbelijdenis – ook wel ‘de Twaalf artikelen van het algemeen en ongetwijfeld Christelijk geloof’ genoemd – voorkomend in de zondagen 7 t/m 22 van de zojuist besproken Heidelbergse Catechismus.

Teksten van het eerste deel, voorzien van de bijbehorende voetnoten, zullen nu, voor zover zij van belang zijn voor dit onderzoek, vergeleken worden met de desbetreffende gedeelten van de andere twee besproken leerstukken. Deze uit de Katechismus overgenomen teksten worden *cursief* weergegeven.

9.3.2 Teksten uit deel I van de Katechismus van de Katholieke Kerk – de Geloofsbelijdenis – vergeleken met Anselmus' verzoeningstheorie en met de eerste 19 zondagen van de Heidelbergse Catechismus, met betrekking tot de begrippen ‘verlossing’ en ‘behoud’

Waar de Heidelbergse Catechismus in de Geloofsbelijdenis over God de Schepper zegt, dat de eeuwige Vader van onze Here Jezus Christus hemel en aarde, met al wat er in is, uit niet geschapen heeft (zondag 9), spreekt de Katechismus van de Katholieke kerk over de Schepping als het ‘werk van de heilige Drieëenheid’:

De schepping – werk van de heilige Drieëenheid

“In het begin schiep God hemel en aarde”, in deze eerste woorden van de Schrift worden drie zaken gesteld: “de eeuwige God heeft alles, wat buiten Hem bestaat, een begin gegeven.

Hij alleen is Schepper (het werk “scheppen” – ‘bara’ in het Hebreeuws – heeft als onderwerp altijd God). Het geheel van wat bestaat (uitgedrukt in de formulering “hemel en aarde”) is van Hem afhankelijk, die er het zijn aan geeft. (alineea 290). “In het begin was het Woord en het Woord was God (...). Alles is door Hem geworden en zonder Hem is niets geworden van wat geworden is” (Joh.1:1-3). Het Nieuwe Testament openbaart dat God alles geschapen heeft door het eeuwige Woord, zijn welbeminde Zoon. In Hem “is alles geschapen in de hemelen en op aarde (...), het heelal is geschapen door Hem en voor Hem. Hij bestaat vóór alles en alles bestaat in Hem” (Kol.1:16-17).

Het geloof van de kerk bevestigt op dezelfde manier het scheppende handelen van de heilige Geest: “Hij geeft het leven”¹⁰, Hij is “de scheppende Geest” (“Veni Creator

9 Katechismus van de Katholieke Kerk, Utrecht 1995, 9,10.

10 Geloofsbelijdenis van Nicea-Konstantinopel, vert. uit Gr.

Spiritus”), de “bron van alle goeds”¹¹. (alineea 291)

God verwezenlijkt zijn heilsplan: de goddelijke voorzienigheid

De schepping heeft haar eigen goedheid en volmaaktheid, maar ze is niet geheel voltooid uit de handen van de Schepper gekomen. Ze is geschapen in een staat van op-weg-zijn ('instatu viae') naar een nog te verwachten, uiteindelijke voltooiing, waartoe God haar bestemd heeft. Wij noemen de beschikkingen waarmee God zijn schepping naar deze volmaaktheid leidt, goddelijke voorzienigheid. (alineea 302)

De Heidelbergse Catechismus zegt, dat God de mens zo geschapen heeft, dat hij kon doen wat God in zijn Wet van hem eist, maar dat de mens door ingeving van de duivel en door moedwillige ongehoorzaamheid zichzelf en al zijn nakomelingen van deze scheppingsgave beroofd heeft (zondag 4).

Hierover schrijft de Katechismus van de Katholieke Kerk onder het opschrift DE ERFZONDE als volgt:

De eerste zonde van de mens

De mens heeft, door de duivel verleid, in zijn hart het vertrouwen jegens zijn Schepper¹² laten sterven en door van zijn vrijheid misbruik te maken is hij ongehoorzaam geweest aan het gebod van God. Daarin bestaat de eerste zonde van de mens.¹³

Iedere zonde zal dientengevolge ongehoorzaamheid aan God zijn en een gebrek aan vertrouwen in zijn goedheid. (alineea 397) In de zonde heeft de mens zichzelf boven God gesteld en daardoor God geminacht: hij heeft voor zichzelf gekozen tegen God, tegen hetgeen van hem als schepsel gevraagd werd, en sindsdien tegen hetgeen goed voor hemzelf was. In een staat van heiligheid geschapen, was de mens door God voorbestemd ten volle “vergoddelijkt” te worden in heerlijkheid. Door de verleiding van de duivel heeft hij “als God willen zijn”¹⁴, maar “zonder God en vóór God, en niet overeenkomstig God”.¹⁵ (alineea 398).

Hoe komt het dat de zonde van Adam de zonde van al zijn afstammelingen geworden is? Heel het menselijk geslacht is in Adam “als het ene lichaam van één mens”¹⁶. Door deze “eenheid van het menselijk geslacht” zijn alle mensen verwikkeld in de zonde van Adam, zoals allen verwikkeld zijn in de gerechtigheid van Christus. Toch is het overdragen van de erfzonde een mysterie dat wij niet ten volle kunnen begrijpen. Maar wij weten door de openbaring, dat Adam de oorspronkelijke heiligheid en gerechtigheid niet alleen voor zichzelf, maar voor heel de menselijke natuur ontvangen had: door te bezwijken voor de verleider begaan Adam

¹¹ Byzantijnse liturgie, Troparion van de vespers van Pinksteren.

¹² Vgl. Gen.3,1-11.

¹³ Vgl. Rom.5,19.

¹⁴ Vgl. Gen.3,5.

¹⁵ H. Maximus Confessor, Ambig, vert. uit Gr.

¹⁶ H. Thomas van Aquino, Mal.4,1, vert. uit Lat.

en Eva een persoonlijke zonde, maar deze zonde tast de menselijke natuur aan die zij in een staat van verval¹⁷ zullen brengen. Het is een zonde die door voortplanting overgedragen zal worden op de hele mensheid, d.w.z. door het overdragen van een menselijke natuur die beroofd is van haar oorspronkelijke heiligheid en gerechtigheid. Daarom wordt de erfzonde op analoge wijze 'zonde' genoemd: het is een zonde 'die men opgelopen heeft' en niet 'bedreven heeft', een staat en niet een daad. (alinea 404)

De Katechismus noemt dan een vaak gestelde vraag en geeft daar zelf een antwoord op.

De voorzienigheid en de aanstoot van het kwaad

Waarom heeft God geen wereld geschapen die zo volmaakt is, dat er geen kwaad in kan bestaan? Overeenkomstig zijn oneindige macht zou God te allen tijde iets beters kunnen scheppen.¹⁸

Toch heeft Hij in zijn oneindige wijsheid en goedheid uit vrije wil een wereld willen scheppen "in staat van op-weg zijn" naar haar uiteindelijke volmaaktheid. Dit wordend karakter brengt in Gods heilsplan met zich mee, dat met het verschijnen van bepaalde wezens het verdwijnen van andere gepaard gaat, met het volmaaktere ook het minder volmaakte en met de opbouw in de natuur tevens afbraak. Met het fysieke goed is derhalve ook het fysieke kwaad gegeven, zolang de schepping niet haar voltooiing bereikt heeft.¹⁹ (alinea 310)

Engelen en mensen, met rede begaafde en vrije schepselen, moeten naar hun uiteindelijke bestemming voortgaan uit een vrije keuze en op liefde gebaseerde voorkeur. Zij kunnen derhalve van de rechte weg afdwalen. Zij hebben in feite gezondigd. Zó is het morele kwaad in de wereld gekomen, een kwaad dat onmetelijk veel erger is dan het fysieke kwaad. God is op geen enkele manier, direct noch indirect, de oorzaak van het morele kwaad²⁰. Hij laat het wel toe, omdat Hij de vrijheid van zijn schepsel respecteert en op mysterieuze wijze er het goede weet uit te halen. (alinea 311)

Hiermee komt deze Katechismus dicht bij de theorie van Anselmus, dat het doel van Gods handelen *de vrijheid van de mens* is, wat nog verduidelijk wordt in zijn volgend belijden:

Zo kan men mettertijd ontdekken dat God in zijn almachtige voorzienigheid iets goeds kan laten voortkomen uit de gevolgen van een kwaad, zelfs van een moreel kwaad, veroorzaakt door zijn schepselen: "Niet jullie hebben mij hier gebracht", zegt Jozef tegen zijn broers, "maar God zelf; (...) jullie hebben kwaad tegen mij beraamd, maar God heeft het ten goede gekeerd, om (...) het behoud van een talrijk

17 Vgl. Conc. van Trente: DS 1511-1512.

18 Vgl. H. Thomas van Aquino, S.Th. 1,25,6.

19 Vgl. H. Thomas van Aquino, S.gent. 3,71.

20 H. Augustinus, Lib. 1,1,1; H. Thomas van Aquino, S.Th. 1-2,79,1.

volk te bewerken." (Genesis 45:8, 50:20)²¹

Uit het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is, het afwijzen en het vermoorden van de Zoon van God, veroorzaakt door de zonden van alle mensen, heeft God door de overvloed van zijn genade²² het allergrootste goed laten voortkomen: de verheerlijking van Christus en onze verlossing. Daarmee wordt het kwaad echter nog geen goed. (alinea 312)

Ook op een andere plaats in de Katechismus wordt het geloof in Jezus' lijden en sterven beleden:

Jezus heeft geleden onder Pontius Pilatus, is gekruisigd, gestorven en begraven

De kerk blijft trouw aan "de uitleg van alle Schriften", zoals die door Jezus zelf zowel vóór als na zijn Pasen gegeven wordt: "Moest de Messias dat alles niet lijden om in zijn glorie binnen te gaan?" (Lc.24,26-27; 44-45). Het lijden van Jezus heeft een concrete, historische vorm gekregen doordat Hij "door de oudsten, de hogepriesters en de schriftgeleerden verworpen is" (Mc.8:31); zij hebben Hem "aan de heidenen overgeleverd om Hem te bespotten, te geselen en te kruisigen" (Mt.20:19). (alinea 572)

Jezus en de Wet

Jezus is de joden en hun geestelijke leiders voorgekomen als een "rabbi"²³. Hij heeft vaak argumenten gebruikt in het kader van de rabbijnse interpretatie van de Wet²⁴, maar tegelijkertijd moest Jezus de wetgeleerden wel voor het hoofd stoten, omdat Hij er geen genoegen mee nam zijn interpretatie naast die van hen te stellen: "Hij onderrichtte niet zoals hun schriftgeleerden, maar als iemand die gezag bezit" (Mt. 7,28,29). In Hem is hetzelfde Woord van God dat op de Sinai geklonken heeft om Mozes de geschreven Wet te geven en dat zich opnieuw laat horen op de berg van de zaligsprekingen.²⁵ Het schaft de Wet niet af, maar vervult die door op goddelijke wijze zijn uiteindelijke interpretatie ervan te geven: "Gij hebt gehoord, dat tot onze voorouders is gezegd (...), maar Ik zeg u (Mt.5,33-34). Met ditzelfde goddelijke gezag wijst Hij sommige "menselijke overleveringen" (Mc.7,8) van de Farizeeën af, die "het woord Gods krachteloos maken" (Mc.7,13). (alinea 581)

Ten aanzien van het proces tegen Jezus zegt de Katechismus:

De Joden zijn niet collectief verantwoordelijk voor de dood van Jezus
Rekening houdend met de complexiteit van het historisch proces van Jezus, zoals het in de evangelieverhalen naar voren komt en wat ook het aandeel moge geweest zijn van de persoonlijke zonde van de acteurs in het proces (Judas, het Sanhedrin,

21 Vgl. Tob.12-18 (vulg.)

22 Vgl. Rom.5,20.

23 Vgl. Job.11,28; 3,2; Mt.22,23-24;34-36.

24 Vgl. Mt.12,5; 9,12; Mc.2,23-27; Lc.6,6-9; Job.7,22-23.

25 Vgl. Mt.5,1.

Pilatus) – God alleen kent dit – kan men niet alle Joden van Jeruzalem voor het proces verantwoordelijk stellen, ondanks de kreten van een gemanipuleerde menigte²⁶ en de algemene verwijten die besloten liggen in de herhaalde oproepen tot bekering na Pinksteren²⁷. Jezus, die op het kruis woorden van vergeving heeft gesproken²⁸, en Petrus, die zijn meester ook hierin volgde, hebben de joden van Jeruzalem en zelfs hun leiders op grond van hun “onwetendheid” (Hand.3,17) verontschuldigd. Met nog minder recht kan men de verantwoordelijkheid tot alle andere joden uitbreiden, in ruimte en tijd, uitbreiden louter gebaseerd op de kreet van het volk “Zijn bloed kome over ons en onze kinderen” (Mt.27,25). Dit is immers enkel een bekrachtigingsformule²⁹. (alinea 597)

De kerk heeft dan ook op het tweede Vaticaans concilie verklaard: “Wat tijdens zijn lijden bedreven werd, kan noch alle toen levende Joden zonder onderscheid, noch de Joden van onze tijd worden aangerekend (...). De Joden mogen niet als door God verworpen, noch als vervloekt worden voorgesteld, alsof dat uit de heilige Schrift zou volgen.”³⁰

De Katechismus vergelijkt bovendien, met aanhaling van 1 Kor. 2:8³¹, de kruisiging van Jezus destijds met de situatie in deze tijd, waarbij de Katechismus alle zondaars verantwoordelijk stelt:

Alle zondaars zijn verantwoordelijk voor het lijden van Christus

De kerk heeft in de officiële verkondiging van haar geloof en in het getuigenis van haar heiligen nooit vergeten, dat de zondaars zelf “de veroorzakers en de uitvoerders waren van alle straffen die de goddelijke Verlosser moest verduren”.³²

Rekening houdend met het feit, dat onze zonden Christus zelf raken³³, aarzelt de kerk niet de christenen het meest verantwoordelijk te stellen voor het ter dood brengen van Jezus, een verantwoordelijkheid die zij maar al te vaak op de joden afgeschoven hebben. (alinea 598)

Voor deze schuld moeten al diegenen verantwoordelijk gesteld worden, die telkens opnieuw in zonden vervallen; want aangezien Christus de Heer wegens onze zonden de dood aan het kruis heeft ondergaan, “kruisigen zij, die zich wentelen in hun schandelijke praktijken en misdaden, door hun zonde de Zoon van God opnieuw in hun hart, voor zover Hij in hen is, en geven zij Hem aan bespotting prijs” (Heb.6,6). In dit geval kan men onze misdaad zelfs zien als een misdaad die erger

26 Vgl. Mc.15,11.

27 Vgl. Hand.2,23-36; 3,13-14; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27-28; 1 Tess.2,14-15.

28 Vgl. Lc.23,34.

29 Vgl. Hand.5,28.

30 NA 4 (Verklaring ‘Nostra aetate’) over de houding van de Kerk t.o.v. de niet-christelijke godsdiensten, dd. 28 okt. 1965, in: CDV 2, 243-248, vert. uit Lat.

31 ‘...want indien zij (de toenmalige heersers) van haar (de verborgen wijsheid Gods) geweten hadden, zouden zij de Here der heerlijkheid niet gekruisigd hebben.’

32 Catech. R. 1,5,11, vert. uit Lat., vgl. Heb.12:3.

33 Vgl. Mt.25, 45; Hand. 9, 4-5

*is dan die van de joden. "Want als zij", zoals de apostel Paulus getuigt, "de Heer der heerlijkheid gekend zouden hebben, zouden zij Hem niet gekruisigd hebben" (1 Kor.2, 8). Wij, daarentegen, zeggen Hem te kennen en toch verloochenen wij Hem in onze daden en slaan zo in zekere zin onze hand moorddadig aan Hem.*³⁴

Toch ziet de Katechismus het lijden van Jezus Christus als een offer aan de Vader. In de paragraaf over DE VERLOSSENDE DOOD VAN CHRISTUS IN HET GODDELIJK HEILSPAN zegt de Katechismus onder het opschrift **"God heeft Hem voor ons tot zonde gemaakt"**:

*Jezus heeft de veroordeling niet gekend, als had hij zelf gezondigd*³⁵. Maar in de verlossende liefde die Hem altijd met de Vader verenigde³⁶, heeft Hij ons, toen wij door de zonde van God afgedwaald waren, aangenomen, zodat Hij in onze naam op het kruis kon zeggen: "Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten?" (Mc.15,34, Ps.22,1) Na zijn lot zo met dat van ons, zondaars, verbonden te hebben "heeft God zelfs zijn eigen Zoon niet gespaard, maar heeft Hij Hem voor ons allen overgeleverd" (Rom.8, 32), opdat wij "met God verzoend zijn" door de dood van zijn Zoon. (Rom.5,10) (alineea 603)

Evenals in de Heidelbergse Catechismus deelt ook in de Katechismus van de Katholieke Kerk de 'nederdaling ter helle' van Jezus in zijn offerbereidheid voor de mensen:

Christus is nedergedaald ter helle

Met de woorden "Jezus is nedergedaald ter helle" belijdt de geloofsbelijdenis, dat Jezus werkelijk gestorven is en dat Hij door zijn dood voor ons de dood en de duivel, "de vorst van de dood", overwonnen heeft.(Hebr.2,14) (alineea 636)

De gestorven Christus is met zijn ziel, die verenigd is met zijn goddelijke persoon, afgedaald in het dodenrijk. Hij heeft voor de rechtvaardigen die Hem voorgegaan waren, de poorten van de hemel geopend. (alineea 637)

De verrijzenis uit de dood is de blijde boodschap in de Katechismus van de Katholieke Kerk en wordt gezien als het werk van de heilige Drie-eenheid:

Hij is de derde dag verrezen uit de doden

"Wij dan verkondigen u de blijde boodschap, dat God de belofte aan de vaders gedaan, voor ons, hun kinderen, vervuld heeft door Jezus te doen verrijzen" (Hand.13,32-33). De verrijzenis van Jezus is de hoogste waarheid van ons geloof in Christus, geloofd en beleefd als centrale waarheid door de eerste christengemeenschap, als fundamentele waarheid door de overlevering doorgegeven, vastgelegd door de geschriften van het Nieuwe Testament, tegelijk met het kruis gepredikt als

³⁴ Catech.R.1,5,11, vert. uit Lat.

³⁵ Vgl. Joh.8,46.

³⁶ Vgl. Joh.8,29.

wezenlijk onderdeel van het Paasmysterie. (alineea 638)

De verrijzenis – werk van de heilige Drieëenheid

De verrijzenis van Christus is een voorwerp van geloof in zoverre ze een transcendent ingrijpen van God zelf is in de schepping en de geschiedenis. Hierin zijn de drie goddelijke personen tegelijkertijd samen werkzaam en tonen zij hun eigen oorspronkelijkheid. Ze heeft plaatsgevonden door de macht van de Vader, die Christus, zijn Zoon, “opgewekt heeft”³⁷ en zo op volmaakte wijze zijn menselijke natuur – met zijn lichaam – in de Drieëenheid heeft binnengeleid. Jezus wordt definitief “naar de Geest aangewezen als Zoon van God door Gods machtige daad, door zijn opstanding uit de doden” (Rom.1,3-43). De heilige Paulus benadrukt de openbaring van Gods machi³⁸ door het werk van de Geest die de dode menselijke natuur van Jezus tot leven gewekt heeft en deze geroepen heeft tot de glorievolle staat van de Heer. (alineea 648)

Wat de Zoon betreft, Hij brengt zijn eigen verrijzenis tot stand dankzij zijn goddelijke macht. Jezus kondigt aan dat de Mensenzoon veel zal moeten lijden, zal moeten sterven en vervolgens verrijzen (in de actieve betekenis van het woord)³⁹. Elders bevestigt Hij expliciet: “Ik geef mijn leven om het later weer terug te nemen (...) Macht heb ik om het te geven en macht om het terug te nemen” (Joh.10, 17-18). Wij geloven (...) dat Jezus is gestorven en weer opgestaan (1 Tess.4,14). (alineea 649)

Hemelvaart en Wederkomst worden in de Katechismus als volgt beleden:

Jezus is opgestegen ten hemel –

Hij zit aan de rechterband van God de almachtige Vader

De hemelvaart van Christus geeft het definitief binnengaan aan van Jezus' menselijke natuur in het hemels rijk van God, vanwaar Hij zal wederkomen (Hand.1:11), maar dat Hem intussen voor de ogen van de mensen verbergt.⁴⁰ (alineea 665) Jezus Christus, het hoofd van de kerk, gaat ons voor naar het glorievolle koninkrijk van de Vader, opdat wij, ledematen van zijn lichaam, leven in de hoop eens voor eeuwig bij Hem te zijn. (alineea 666)

Nu Jezus eens en voor altijd is binnengetreden in het heiligdom van de hemel, spreekt Hij onophoudelijk voor ons ten beste als de middelaar, die ons voortdurend de zekerheid van de uitstorting van de heilige Geest garandeert. (alineea 667)

VANDAAR ZAL HIJ KOMEN OORDELEN DE LEVENDEN EN DE DODEN

De glorievolle komst van Christus, de hoop van Israël

Sinds de hemelvaart is de komst van Christus in heerlijkheid aanstaande⁴¹, zelfs

37 Vgl. Hand.2,24.

38 Vgl. Rom.6,4; 2 Kor.13,4; Fil.3,10; Ef.1,19-22; Heb.7,16.

39 Vgl. Mc.8,31; 9,9-31; 10,34.

40 Vgl. Kol.3,3.

als het ons "niet toekomt dag en uur te kennen, die de Vader in zijn macht heeft vastgesteld (Hand. 1,7)"⁴². Deze eschatologische komst kan ieder ogenblik plaatsvinden⁴³, zelfs al wordt ze, en met haar de laatste beproeving die eraan voorafgaat, "opgehouden".⁴⁴ (alineea 673)

Om te oordelen de levenden en de doden

Jezus heeft in zijn prediking het oordeel van de laatste dag aangekondigd. Hierin volgt Hij de profeten⁴⁵ en Johannes de Doper⁴⁶. Dan zullen het gedrag⁴⁷ en de geheimen van het hart⁴⁸ van eenieder aan het licht gebracht worden. Dan zal het schuldige ongeloof dat aan de genade die God aanbod, geen waarde gehecht heeft, veroordeeld worden⁴⁹. De houding ten opzichte van de naaste zal het aanvaarden of het afwijzen van de genade en de goddelijke liefde openbaren⁵⁰. Jezus zal op de laatste dag zeggen: "Al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders, hebt gij voor Mij gedaan". (Mt.25,40) (alineea 678)

De dood van Christus is het unieke en definitieve offer

De dood van Christus is zowel het Paasoffer dat de definitieve verlossing van de mensen⁵¹ door 'het Lam dat de zonde van de wereld wegneemt' (Job.1,19)⁵² bewerkstelligt als het offer van het Nieuwe Verbond⁵³, dat de mens de gemeenschap met God schenkt⁵⁴, omdat het hem met God verzoent door 'het bloed dat voor velen vergoten wordt tot vergeving van de zonden' (Mt. 26, 28).⁵⁵ (alineea 613)

Dit offer van Christus is uniek, de voltooiing van alle offers, en overtreft die nog⁵⁶. Het is allereerst een gave van God de Vader zelf: het is de Vader die zijn Zoon overlevert om ons met Hem te verzoenen⁵⁷. Tegelijkertijd is het een offerande van de mensgeworden Zoon van God, die uit vrije wil en uit liefde⁵⁸ zijn leven aanbiedt⁵⁹ aan zijn Vader door de heilige Geest⁶⁰ om onze ongehoorzaamheid weer

41 Vgl. Apok. 22, 20.

42 Vgl. Mc.13, 32.

43 Vgl. Mt.24, 44; 1 Tess.5, 2.

44 Vgl. 2 Tess.2, 3-12.

45 Vgl. Dan.7,10; Joël 3-4; Mal.3, 19.

46 Vgl. Mt.3, 7-12.

47 Vgl. Mac.12, 38-40.

48 Vgl. Lc.12, 1-3; Job.3, 2-21; Rom.2, 16; 1 Kor.4, 5.

49 Vgl. Mt.11, 20-24; 13, 41-42.

50 Vgl. Mt.5, 22; 7, 1-5.

51 Vgl. 1 Kor.5, 7.

52 Vgl. 1Petr.1, 19.

53 Vgl. 1 Kor.11, 25.

54 Vgl. Ex.24, 8.

55 Vgl. Lev.16, 15-16.

56 Vgl. Heb.10, 10.

57 Vgl. 1 Job.4, 10.

58 Vgl. Joh.15, 13.

59 Vgl. Joh.10, 17-18.

60 Vgl. Heb.9, 14.

goed te maken. (alinea 614)

Jezus stelt in de plaats van onze ongehoorzaamheid zijn gehoorzaamheid

“Zoals door de ongehoorzaamheid van één mens allen zondaars werden, zo zullen door de gehoorzaamheid van Eén allen worden gerechtvaardigd” (Rom.5,19). Door zijn gehoorzaamheid tot de dood heeft Jezus de plaats ingenomen van de lijdende dienaar die ‘zijn leven als een zoenoffer geeft’, ‘toen Hij de zonden van velen droeg’, ‘die Hij rechtvaardigt door zelf hun zonde op zich te nemen’ (Jes. 53:10-12). Jezus heeft voor onze fouten geboet en voor onze zonden aan de Vader genoegdoening gegeven.⁶¹ (alinea 615)

De Heidelbergse Catechismus spreekt niet over het vermoorden van de Zoon van God als het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is, zoals de Katechismus van de Katholieke Kerk dit doet, maar ziet Jezus' lijden en sterven als het enige zoenoffer waarmee betaald kan worden voor de verlossing van de zondige mens van de eeuwige verdoemenis, en waarmee Jezus voor hem Gods genade, gerechtigheid en het eeuwige leven verwerft (zondag 15).

Ook Anselmus ziet de zonde – die de mens overigens in vrije wil kan begaan – als een schuld tegenover God waarvoor *betaald* moet worden. Het offer van Jezus ziet hij daarbij als een vrijwillige zelfopoffering; hij werd *niét* gedwongen om te sterven.

Zowel volgens de verzoeningstheorie van Anselmus alsook volgens de Heidelbergse Catechismus (prot.) en de Katechismus van de Katholieke Kerk hebben op deze wijze de begrippen ‘verlossing’ en ‘behoud’ betrekking op het offer van Jezus Christus, dat hij met zijn dood God gebracht heeft ter verzoening van de zonden van de mens.

Toch spreekt de Katechismus over het reddend en verlossend werk van *Godzelf*, zelfs de naamgeving van Jezus – ‘God redt’ – duidt op God als Verlosser. In de alinea's 430 en 431 zegt de Katechismus hierover onder het opschrift ‘Jezus’ en ‘Eniggeboren Zoon van God’:

Jezus

Jezus betekent in het Hebreeuws: “Jahwe is redding”. Bij de boodschap aan Maria geeft de engel Gabriël Hem als eigennaam de naam Jezus, die tegelijkertijd zijn identiteit en zijn zending tot uitdrukking brengt.⁶² Omdat ‘God alleen zonden kan vergeven’ (Mc.2,7) is Hij het die in Jezus, zijn eeuwige, mensgeworden Zoon, “zijn

⁶¹ Vgl. *Conc. van Trente*: DS 1529.

⁶² Vgl. *Lc.1,31*.

volk zal redden uit hun zonden" (Mt.1,21). In Jezus vat God zo heel de heilsgeschiedenis ten gunste van de mensen samen.

Eniggeboren Zoon van God

Zoon van God is in het Oude Testament een benaming die gegeven wordt aan de engelen⁶³, aan het uitverkoren volk⁶⁴, aan de kinderen van Israël⁶⁵ en aan hun koningen⁶⁶. Deze naam duidt dan op een verwantschap door middel van aannames, die tussen God en zijn scheepsel een bijzonder innige relatie tot stand brengt. Wanneer de beloofde koning-Messias "Zoon van God"⁶⁷ genoemd wordt, dan houdt dat overeenkomstig de letterlijke betekenis van deze teksten niet noodzakelijkerwijze in dat Hij meer dan menselijk is. Zij die Jezus zo als Messias van Israël hebben aangeduid, hebben misschien niet meer willen zeggen.⁶⁸ (alinea 441)

De geloofsuitspraak, dat de eniggeboren Zoon, onze Heer, ontvangen is van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria betekent in de Heidelbergse Catechismus, dat hij van Davids nageslacht is en zijn broeders in alles gelijk geworden is, behalve in de zonde en dat hij als onze middelaar met zijn onschuld en volkomen heiligheid de zonde, waarin wij geboren zijn, voor Gods aangezicht bedekt.

In de Catechismus van de Katholieke Kerk wordt ten aanzien van deze geboorte nog gezegd:

Geboren uit de maagd Maria

Maria, in de evangeliën "de Moeder van Jezus" genoemd (Joh.2,1;19,25)⁶⁹, wordt in de kracht van de Geest reeds vóór de geboorte van haar zoon aangesproken als "de Moeder van mijn Heer" (Lc.1,43). Immers, Hij die door haar als mens van de heilige Geest ontvangen is en die werkelijk haar Zoon naar het vlees geworden is, is niemand anders dan de eeuwige Zoon van de Vader, de tweede persoon van de heilige Drieëenheid. De kerk belijdt dat Maria werkelijk Moeder van God (Theotokos) is.⁷⁰ (alinea 495)

Alinea 457 zegt:

Het Woord is vlees geworden om ons te redden door ons met God te verzoenen: 'God heeft ons liefgehad en Hij heeft zijn Zoon gezonden om door het offer van zijn leven onze zonden uit te wissen' (1 Joh.4,10). "De Vader heeft zijn Zoon gezonden om de Heiland van de wereld te zijn" (1 Joh.4,14). "Christus is verschenen om de

⁶³ Vgl. Deut.(LXX) 32, 8; Job 1,6.

⁶⁴ Vgl. Ex.4,22; Hos.11,1; Jer.3,19; Sir.36,11; Wijsb.18,13.

⁶⁵ Vgl. Deut.14,1; Hos.2,1.

⁶⁶ Vgl. 2 Sam.7,14; Ps. 82,6.

⁶⁷ Vgl. 1 Kron.17,13; Ps.2,7.

⁶⁸ Vgl. Mt.27,54.

⁶⁹ Vgl. Mt.13,55.

⁷⁰ Vgl. DS 251.

zonden weg te nemen" (1 Job.3,5).

Volgens de drie leerstukken kon Jezus Christus dit offer op zich nemen, omdat hij zowel God was als mens.

Door deze goddelijke status vormt hij met de Vader en de Heilige Geest de goddelijke Drie-eenheid.⁷¹

Het mysterie van de allerheiligste Drieëenheid is het centrale mysterie van het christelijk geloof en het christelijk leven.

Het is het mysterie van God in zichzelf. Het is dus de bron van alle andere geloofsmysterieën, het licht dat hen verlicht. Het is de meest fundamentele en essentiële leer in de 'hiërarchie van de geloofswaarheden'.⁷² (alineea 234)

Om het dogma van de Drieëenheid te formuleren heeft de kerk een eigen terminologie moeten ontwikkelen met behulp van begrippen uit de filosofie: 'substantie', 'persoon' of 'hypostase', 'relatie', enz. Hierbij heeft zij het geloof niet onderworpen aan menselijke wijsheid, maar heeft zij een nieuwe, ongekende betekenis aan deze termen gegeven, die bestemd zijn om voortaan ook een onuitsprekelijk mysterie te verwoorden, "dat alles wat wij naar menselijke maatstaf kunnen begrijpen in oneindige mate overtreft"⁷³. (alineea 251)

Over de uniciteit van God zegt de Katechismus in het hoofdstuk 'IK GELOOF IN GOD DE VADER':

"Ik geloof in één God"

Met deze woorden begint de geloofsbelijdenis van Nicea-Konstantinopel. De belijdenis van de uniciteit van God wortelt in de goddelijke openbaring van het Oude Verbond. Ze is onlosmakelijk verbonden met het belijden van het bestaan van God en ze is even fundamenteel. God is uniek, er is maar één God:

"Het christelijk geloof belijdt dat er maar één God in natuur, in substantie en in wezen is".⁷⁴ (alineea 200)

Aan Israël, zijn uitverkorene, heeft God zich geopenbaard als de Enige: "Luister, Israël, Jahwe is onze God. Jahwe alleen! Gij moet Jahwe uw God beminnen met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten" (Deut.6:4-5). Door de profeten roept God Israël en alle naties op zich tot Hem, de Enige, te wenden: "Wendt u tot Mij en laat u redden, gij uitheken der aarde; want ik ben God en niemand anders (...) voor Mij zal iedere knie zich buigen, bij Mij zal zweren

71 Na alle concilie-uitspraken over de (goddelijke) status van Jezus Christus wordt de term 'Drieëenheid' voor het eerst gevonden bij Augustinus (354-430), die van 399-416 zijn dogmatische hoofdwerk *De Drieëenheid* (de Triniteit) in 15 gedeelten heeft geschreven. A. Sizoo, *Augustinus – leven en werken*. Kampen 1957, 280.

72 DCG 43 (Congregatie voor de clerus), *Algemeen Directorium voor Katechese*, Venlo: Van Spijk 1971.

73 *Het Credo van het volk van God 2, vert. uit Lat.*

74 *Catech. R. 1,2,8, vert. uit Lat.*

iedere tong. 'Jahwe alleen', zal men zeggen, 'beschikt over zege en kracht' (Jesaja 45:22-24).⁷⁵ (alineea 201)

God alleen IS

In de loop van de eeuwen heeft het geloof van Israël de rijkdom die opgesloten ligt in de openbaring van de goddelijke naam, kunnen ontplooiën en verdiepen. God is de enige, buiten Hem zijn er geen goden (vgl. Jes. 44,6). Hij overstijgt de wereld en de geschiedenis. Hij is het die hemel en aarde geschapen heeft. (...) In Hem "is geen verandering of verduistering" (Jak. 1,17). Hij is "Die is" sinds alle tijden en voor alle tijden en zo blijft Hij altijd trouw aan zichzelf en aan zijn beloften. (alineea 212)

Jezus zelf bevestigt dat God "de enige Heer" is en dat men Hem moet beminnen 'met geheel zijn hart, geheel zijn ziel, geheel zijn verstand en geheel zijn kracht'⁷⁶. Tegelijkertijd geeft Hij te verstaan dat Hijzelf "de Heer" is. Belijden dat "Jezus de Heer is", is het eigene van het christelijk geloof. Dat is niet in strijd met het geloof in God, de Enige. Geloven in de heilige Geest "die Heer is en het leven geeft" brengt geen enkele scheiding aan in de enige God. (alineea 202)

Onder het opschrift 'Die ontvangen is van de Heilige Geest' zegt de Katechismus:

De eniggeboren Zoon van de Vader, die als mens in de schoot van de maagd Maria is ontvangen, is vanaf het begin van zijn bestaan "Christus", d.w.z. gezalfd met de heilige Geest⁷⁷, ook al openbaart Hij zich slechts geleidelijk aan de herders⁷⁸, de wijzen⁷⁹, aan Johannes de Doper⁸⁰ en de leerlingen⁸¹. Heel het leven van Jezus Christus zal daarom tonen, "hoe God Hem gezalfd heeft met de heilige Geest en met kracht" (Hand. 10,38). (alineea 486)

Ook het belijden 'IK GELOOF IN DE HEILIGE GEEST' is volgens de Katechismus het werk van de Geest:

"Niemand kan zeggen: 'Jezus is de Heer', tenzij door de heilige Geest" (1 Kor. 12, 3). "God heeft de Geest van zijn Zoon in ons hart gezonden, die roept: "Abba, Vader!" (Gal. 4,6). Deze geloofskennis is slechts mogelijk in de heilige Geest. Om in contact met Christus te staan moet men allereerst door de heilige Geest geraakt zijn. Hij is het die ons tegemoetkomt en in ons het geloof opwekt. Door ons doopsel, het eerste sacrament van het geloof, wordt het Leven, dat zijn oorsprong heeft in de Vader en ons in de Zoon wordt gegeven, innerlijk en persoonlijk aan ons meegedeeld

⁷⁵ Vgl. Fil. 2, 10-11.

⁷⁶ Vgl. Mc. 12, 29-30.

⁷⁷ Vgl. Mt. 1, 20; Lc. 1, 35

⁷⁸ Vgl. Lc. 2, 8-20.

⁷⁹ Vgl. Mt. 2, 1-12.

⁸⁰ Vgl. Job. 1, 31-34.

⁸¹ Vgl. Job. 2, 11.

door de heilige Geest in de kerk. Het doopsel schenkt ons de genade van de wedergeboorte in God de Vader door zijn Zoon in de heilige Geest. Want zij die de heilige Geest van God bezitten, worden gebracht tot het Woord, d.w.z. tot de Zoon; maar de Zoon biedt hen aan de Vader aan en de Vader verschaft hun de onsterfelijkheid.

Derhalve is het niet mogelijk zonder de Geest de Zoon van God te zien en zonder de Zoon kan niemand tot de Vader naderen: want het kennen van de Vader is de Zoon en het kennen van de Zoon van God komt door de heilige Geest tot stand.⁸² (alinea 683)

"Zo kent alleen de Geest van God het wezen van God" (1 Kor.2,11). Welnu, zijn Geest, die Hem openbaart, laat ons Christus, zijn Woord, zijn levend Woord, kennen, maar Hij laat zich niet uit over zichzelf. Hij die "gesproken heeft door de profeten" laat ons het Woord van de Vader horen, maar Hem horen wij niet. Wij kennen Hem slechts in de ingeving waarmee Hij ons het Woord openbaart en ons ervoor opent het in geloof te aanvaarden. De Geest van waarheid, die ons Christus "onthult" spreekt niet uit zichzelf" (Joh.16,13). Een dergelijk, waarlijk goddelijk terughouden verklaart waarom "de wereld voor Hem niet ontvankelijk is, omdat zij Hem niet ziet en niet kent", terwijl zij die in Christus geloven, "Hem kennen, omdat Hij bij hen blijft" (Joh.14,17). (alinea 687)

De gezamenlijke zending van de Zoon en de Geest

Hij die de Vader in onze harten gezonden heeft, de Geest van zijn Zoon⁸³, is werkelijk God. Eén in wezen met de Vader en de Zoon is Hij onlosmakelijk met Hen verbonden, zowel in het diepste leven van de Drieëenheid als in zijn gave van liefde voor de wereld. Bij het aanbidden echter van de Drieëenheid die levegevend, één is in wezen en ondeelbaar, belijdt het geloof van de kerk ook het onderscheid in personen. Wanneer de Vader zijn Woord zendt, zendt Hij altijd zijn Adem: een gezamenlijke zending, waarin de Zoon en de heilige Geest wel te onderscheiden zijn, maar te scheiden zijn (sic). Zeker, het is Christus die verschijnt, het zichtbare beeld van de onzichtbare God, maar het is de heilige Geest die Hem openbaart. (alinea 689)

De naam, de benamingen en de symbolen van de heilige Geest

"Heilige Geest", zo luidt de eigennaam van Hem die wij aanbidden en verheerlijken tezamen met de Vader en de Zoon. De kerk heeft deze naam ontvangen van de Heer en belijdt hem bij het doopsel van haar nieuwe kinderen.⁸⁴

De term 'Geest' is een vertaling van de Hebreeuwse term ruach, die allereerst adem, lucht of wind betekent. Jezus gebruikt juist dit zintuiglijke beeld van de wind om Nikodemus een idee te geven van de transcendente nieuwheid van Hem die

⁸² H. Irenaeus, Dem.7, vert. uit Lat.

⁸³ Vgl. Gal.4,6.

⁸⁴ Vgl. Mt.28,19.

persoonlijk Gods adem is, de goddelijke Geest (Job.3,5-8). Anderzijds zijn “Geest” en “heilig” goddelijke attributen die gemeenschappelijk zijn aan de goddelijke personen. Maar door de twee termen met elkaar te verbinden duiden de Schrift, de liturgie en het theologisch taalgebruik op de onuitsprekelijke persoon van de heilige Geest en sluiten de dubbelzinnigheid uit, die mogelijk is in andere gevallen waarin men “geest” en “heilig” gebruikt. (alineea 691)

Wanneer Jezus de komst van de heilige Geest aankondigt en belooft, noemt Hij Hem ‘Paracleet’, letterlijk: ‘Hij die erbij geroepen wordt’, *ad-vocatus*. ‘Paracleet’ wordt gewoonlijk vertaald met ‘Helper’ (Job.14, 16, 26; 15, 26;16, 7), waarbij Jezus de eerste helper is⁸⁵. De Heer zelf noemt de heilige Geest: ‘Geest der waarheid’ (Job.16,13). (alineea 692)

De verwachting van de Messias en zijn Geest

De gelaatsstreken van de verwachte Messias beginnen zich af te tekenen in het Immanuël-boek⁸⁶ (alineea 712) (‘Toen Jesaja de glorie van Christus zag’: Job.12, 41), in het bijzonder in Jesaja 11, 1-2,

Een twijg ontspruit aan de stronk van Isai,
een telg ontbloeit aan zijn wortel.
De geest van Jahwe rust op hem,
een geest van wijsheid en inzicht,
een geest van beleid en sterkte,
een geest van kennis en ontzag voor Jahwe.

Christus luidt de verkondiging van de Blijde Boodschap in door de volgende passage tot de zijne te maken (Lc.4, 18-19)⁸⁷ (alineea 714):

De Geest des Heren is op mij gekomen,
omdat Hij mij gezalfd heeft.
Hij heeft mij gezonden
om aan armen de Blijde Boodschap te brengen,
aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken
en aan blinden dat zij zullen zien;
om verdrukten te laten gaan in vrijheid,
om een genadejaar af te kondigen van de Heer.

Vervolgens schrijft de Katechismus over de Geest in relatie tot de Kerk.

DE GEEST EN DE KERK IN DE EINDTIJD – Pinksteren

Op de dag van Pinksteren (aan het einde van de zeven weken van de paastijd) wordt het Pasen van Christus vervuld in de uitstorting van de heilige Geest, die getoond, gegeven en meegedeeld wordt als goddelijke persoon: vanuit zijn volheid

⁸⁵ Vgl. 1 Joh.2, 1.

⁸⁶ Vgl. Jesaja 6-12.

⁸⁷ Vgl. Jes.61, 1-2.

*verspreidt Christus, de Heer, de Geest in overvloed*⁸⁸. (alineea 731)

Op deze dag wordt de heilige Drieëenheid ten volle geopenbaard. (...) (alineea 732)

De heilige Geest en de kerk

De zending van de kerk is geen toevoeging aan die van Christus en de heilige Geest, maar zij is er het sacrament van: in heel haar wezen en in al haar leden wordt zij gezonden om het mysterie van de gemeenschap van de heilige Drieëenheid te verkondigen en ervan te getuigen, het te actualiseren en te verbreiden. (...) (alineea 738)

Over de oorsprong van de Heilige Geest wordt geschreven in de alinea's 246-248:

De Vader en de Zoon, geopenbaard door de Geest

*De Latijnse overlevering van het Credo belijdt dat de Geest voortkomt uit de Vader en de Zoon ('filioque'). Het concilie van Florence van 1438 zegt uitdrukkelijk: "De heilige Geest komt van eeuwigheid af voort uit de Vader en de Zoon en heeft zijn wezen en zijn op-zichzelf-zijn zowel van de Vader als van de Zoon en van eeuwigheid af komt Hij voort uit beiden als uit één beginsel en door één adem (...). En omdat de Vader zelf alles van wat de Vader is, behalve zijn Vader-zijn aan zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft, toen Hij Hem voortbracht, bezit de Zoon ook dit, namelijk dat de Geest uit de Zoon voortkomt, van eeuwigheid af vanwege de Vader, door Wie Hij ook van eeuwigheid af voortgebracht is."*⁸⁹ (alineea 246)

De bevestiging van het filioque kwam niet voor in de in 381 te Konstantinopel uitgesproken geloofsbelijdenis. Maar de heilige paus Leo heeft dit reeds dogmatisch beleden in 447⁹⁰, hiermee een oude Latijnse en Alexandrijnse overlevering volgend, en dit nog vóórdat Rome in 451 op het concilie van Chalcedon de geloofsbelijdenis uit 381 leerde kennen en aanvaardde. Het gebruik van deze formulering in het Credo heeft langzamerhand ingang gevonden in de Latijnse liturgie (tussen de 8e en 11e eeuw). Het inlassen van het filioque door de Latijnse liturgie in de geloofsbelijdenis van Nicea-Konstantinopel vormt nu nog een geschilpunt tussen de katholieke kerk en de orthodoxe kerken. (alineea 247)

De oosterse traditie brengt, wat de Heilige Geest betreft, op de eerste plaats tot uitdrukking dat Hij éérst uit de Vader voortkomt. Door te belijden dat de Geest "uitgaat van de Vader" (Joh. 15:26) verklaart zij dat Hij voortkomt uit de Vader door de Zoon⁹¹. De westerse traditie brengt allereerst de eenheid in wezen tussen de Vader en de Zoon tot uitdrukking door te zeggen, dat de Geest voortkomt uit de

⁸⁸ Vgl. Hand.2,36.

⁸⁹ DS 1300-1301, vert.uit Latijn.

⁹⁰ Vgl.DS 284.

⁹¹ Vgl. AG 2 (Decreet 'Ad gentes divinitus' over de missieactiviteit van de kerk, dd. 7 dec.1965, in: CD (Decreet 'Christus Dominus') over het herderlijk ambt van de bisschoppen in de kerk, p. 313-359.

Vader en de Zoon (filioque). Het is 'gewettigd en redelijk'⁹², dat zij dit zegt, want de eeuwige orde van de goddelijke personen in hun eenheid van wezen houdt in, dat de Vader de allereerste oorsprong is van de Geest, in zoverre Hij 'beginsel zonder beginsel'⁹³ is, maar ook dat Hij als Vader van de enige Zoon met Hem 'het enige beginsel waaruit de heilige Geest voortkomt'⁹⁴ is. Als deze gewettigde complementariteit niet al te zeer benadrukt wordt, tast zij het wezen van het geloof niet aan in de werkelijkheid van hetzelfde mysterie dat men belijdt. (alinea 248)

Over het geloof in de Heilige Geest, zeggen de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke Kerk, dat de Heilige Geest – een vertaling van de Hebreeuwse term *ruach* – aan de gelovige gegeven is om hem Christus te leren kennen, te troosten en eeuwig bij hem te blijven. De Katechismus van de Katholieke Kerk zegt bovendien dat, wanneer de Vader zijn Woord zendt, Hij altijd zijn Adem zendt, een gezamenlijke zending.

Met verwijzing naar Ps.33:6 zegt de Katechismus, dat het Woord van God en zijn Adem de oorsprong zijn van het zijn en het leven van ieder schepsel.⁹⁵

Het belijden van de Latijnse overlevering van het Credo, dat de Geest voortkomt uit de Vader en de Zoon (filioque, alinea 246) komt in de Heidelbergse Catechismus niet aan de orde. Dit wil niet zeggen, dat dit belijden niet voorkomt in de protestantse belijdenisgeschriften. In de 'belijdenis des geloofs der Gereformeerde kerken in Nederland' (de z.g. Nederlandse Geloofsbelijdenis) – een geschrift dat met de Heidelbergse Catechismus en de Dordtse Leerregels 'de drie Formulieren van enigheid' vormt, die een groot gezag in protestantse kerken hebben – staat in artikel 11: 'Wij geloven en belijden ook, dat de Heilige Geest van eeuwigheid van de Vader en de Zoon uitgaat...'.

Onder het opschrift 'Het antwoord van de mens aan God' vat de Katechismus van de Katholieke Kerk het christelijk geloof als volgt samen:

Voor een Christen is geloven in God onlosmakelijk verbonden met geloven in Hem, die Hij gezonden heeft, 'zijn welbeminde Zoon', in wie Hij heel zijn welbehagen heeft (Mc.1,11); God heeft ons gezegd naar Hem te luisteren.⁹⁶ De Heer zelf heeft aan zijn apostelen gezegd: "Gij gelooft in God, gelooft ook in Mij" Job.14,1. Wij kunnen in Jezus Christus geloven, omdat Hijzelf God is, het vleesgeworden Woord:

⁹² Concilie van Florence in 1439: DS 1302, vert. uit Lat.

⁹³ DS 1331, vert. uit Lat.

⁹⁴ Tweede Concilie van Lyon in 1274: DS 850, vert. uit Lat.

⁹⁵ Ook in het Arabisch betekent de term 'ruh': 'geest', als levensgeest. De Geest der Heiliging, de Heilige Geest, wordt aangeduid met 'ruh-al-qudus'. (Encycl.of Islam, new ed., vol.VII, 880.)

⁹⁶ Vgl. Mc.9,7.

“Niemand heeft ooit God gezien; de eniggeboren Zoon, die in de schoot des Vaders is, Hij heeft Hem doen kennen” (Joh. 1, 18). Aangezien Hij “de Vader gezien heeft” (Joh. 6, 46), is Hij de enige die Hem kent en Hem kan openbaren.⁹⁷ (alineea 151). Men kan niet in Jezus Christus geloven zonder deel te hebben aan zijn Geest. Het is de heilige Geest die aan de mensen openbaart wie Jezus is. Want “niemand kan zeggen ‘Jezus is Heer’, tenzij uit de heilige Geest” (1 Kor. 12, 3) (...) De kerk houdt niet op haar geloof te belijden in één God, Vader, Zoon en heilige Geest. (alineea 152)

Waar de Heidelbergse Catechismus zijn belijdenis baseert op de Bijbel als enige bron, spreekt de Catechismus van de Katholieke Kerk naast deze bron ook over de *Overlevering*, als het gaat om het doorgeven van de Goddelijke Openbaring. Een aantal alinea's zijn hieraan gewijd:

De apostolische Overlevering

Christus, de Heer, in wie de gehele openbaring van de allerhoogste God wordt voltooid, heeft de apostelen de opdracht gegeven het evangelie, tevoren beloofd door de profeten en door Hemzelf vervuld en met eigen mond verkondigd, als de bron van alle heilswaarheid en zedenleer aan allen te prediken om hen daardoor te doen delen in de goddelijke gaven.⁹⁸ (alineea 75)

De apostolische prediking

Het doorgeven van het evangelie heeft, overeenkomstig het gebod van de Heer, op twee manieren plaatsgevonden:

Mondeling: “door de apostelen die door mondelinge prediking, voorbeelden en instellingen overgeleverd hebben wat zij ofwel uit de mond van Christus, uit hun omgang met Hem en uit zijn werken ontvangen hadden, ofwel wat zij door de ingeving van de heilige Geest geleerd hadden”;

Schriftelijk: “door die apostelen en mannen uit hun omgeving die, onder de ingeving van dezelfde heilige Geest, de heilsboodschap hebben opgetekend”.⁹⁹

De verhouding tussen de Overlevering en de heilige Schrift

Een gemeenschappelijke bron

“Ze zijn onderling nauw verbonden en hebben deel aan elkaar.

Want beide, voortkomend uit dezelfde goddelijke bron, vloeien als het ware in elkaar over en zijn gericht op hetzelfde doel”.¹⁰⁰ Beide stellen in de kerk het mysterie van Christus tegemoet, die beloofd heeft bij de zijnen te blijven “alle dagen tot aan de voleinding der wereld” (Mt. 28, 20), en ze maken dit vruchtbaar. (alineea 80)

⁹⁷ Vgl. Mt. 11, 27.

⁹⁸ DV 7, vert. uit Lat.

⁹⁹ DV 7, vert. uit Lat.

¹⁰⁰ DV 9, vert. uit Lat.

Over de verhouding tussen de Overlevering en de heilige Schrift zegt de Katechismus:

...twee verschillende manieren van doorgeven

“De heilige Schrift is het woord van God, in zoverre dit onder ingeving van de heilige Geest schriftelijk wordt vastgelegd.” “De heilige Overlevering bewaart het woord van God, dat door Christus, de Heer, en door de heilige Geest aan de apostelen is toevertrouwd, en geeft het integraal door aan hun opvolgers, opdat zij, verlicht door de Geest van de waarheid, dit door hun prediking trouw bewaren, verklaren en verspreiden.” (alineea 81)

Hieruit volgt dat de kerk, waaraan de overdracht en de interpretatie van de openbaring is toevertrouwd, “niet uit de heilige Schrift alleen haar zekerheid put omtrent al het geopenbaarde. Derhalve moet men beide met eenzelfde liefde, eerbied en respect aanvaarden en vereren.”¹⁰¹ (alineea 82)

Deze Traditie had tot in de tweede eeuw de betekenis van ‘Overlevering der Apostelen’, maar is sindsdien verruimd tot de uitspraken van de kerkvaders als onderricht. (Decreten, Encyclieken, Catechismussen, Dogmatische en Pastorale Constituties, Apostolische Exhortaties en Adhortaties, Missalen, Orden van dienst en Pauselijke Toespraken).

Het leergezag van de kerk

De taak om op authentieke wijze het geschreven of overgeleverde woord van God te verklaren is alleen aan het levend gezag van de kerk, de bisschoppen in eenheid met de bisschop van Rome, toevertrouwd. (alineea 85)

Apostolische Overlevering en kerkelijke overleveringen

De Overlevering waarvan hier sprake is, komt van de apostelen en zij geeft door wat de apostelen ontvangen hebben van het onderricht en voorbeeld van Jezus en wat zij door de heilige Geest geleerd hebben. Immers, de eerste generatie Christenen had nog geen geschreven Nieuwe Testament en het Nieuwe Testament getuigt zelf van het ontwikkelingsproces van de levende Overlevering. (alineea 83)

De interpretatie van het erfgoed van het geloof – Het leergezag van de kerk

“De taak om op authentieke wijze het geschreven of overgeleverde woord van God te verklaren is alleen aan het levend leergezag van de kerk toevertrouwd”, d.w.z. aan de bisschoppen in gemeenschap met de opvolger van Petrus, de bisschop van Rome; “het oefent zijn gezag uit in de naam van Jezus Christus”.¹⁰² (alineea 85)
“Dit leergezag staat echter niet boven het woord van God, maar is de dienaar ervan door alleen te leren wat overgeleverd is, voor zover het namelijk dit overgeleverde woord, krachtens goddelijke opdracht en met de bijstand van de heilige Geest, met

¹⁰¹ DV 3 – Dogmatische constitutie ‘*Dei verbum*’ over de goddelijke openbaring, dd. 18 nov. 1965, in: CDV 2 p.249-264, vert. uit Lat.

¹⁰² DV 10, vert. uit Lat.

eerbied aanhoort, heilig bewaart en trouw uiteenzet en doordat het uit deze ene geloofsschat alles put wat het als door God geopenbaard te geloven voorhoudt".¹⁰³ (alinea 86)

De dogma's van het geloof

Het leergezag van de kerk maakt ten volle gebruik van het van Christus ontvangen gezag, wanneer het dogma's definieert, d.w.z. wanneer het, op een manier die het christenvolk verplicht tot een onherroepelijke afhankelijkheid aan het geloof, waarheden voorhoudt die vervat zijn in de goddelijke openbaring of waarheden die noodzakelijkerwijs hiermee in verband staan. (alinea 88)

Er is een organisch verband tussen ons geestelijk leven en de dogma's. De dogma's zijn lampen op de weg van ons geloof. Zij verlichten het geloof en geven er vastigheid aan. Omgekeerd zullen ons verstand en ons hart openstaan om het licht van de dogma's van het geloof te ontvangen, als ons leven het rechte pad volgt.¹⁰⁴ (alinea 89)

Waar in de Heidelbergse Catechismus het geloof een vast vertrouwen is dat de *Heilige Geest* door het Evangelie in het hart van de mens werkt (zondag 7), ligt in de Katechismus van de Katholieke Kerk de nadruk op de kerk die gelooft.

In het artikel **WIJ GELOVEN** zegt de Katechismus:

Allereerst is het de kerk die gelooft en zo mijn geloof draagt, voedt en ondersteunt. In het 'Rituale Romanum' vraagt de bedienaar van het doopsel aan de catechumenen: "Wat vraagt u van de kerk van God?" en het antwoord luidt: "Het geloof". "Welke waarborg schenkt u het geloof?" "Het eeuwig leven".¹⁰⁵ (alinea 168)

In het kort: 'Geloven' is een kerkelijke daad. Het geloof van de kerk gaat vooraf aan ons geloof, brengt dit voort, draagt het en voedt het. De kerk is de moeder van alle gelovigen. "Niemand kan God als Vader hebben als hij de kerk niet als moeder heeft".¹⁰⁶ (alinea 181)

9.4 Evaluatie van en conclusies uit de vergelijking van de inhoudelijke uitspraken in 9.3

Het nu volgende gedeelte zal bestaan uit

1. een evaluatie van bovengenoemde vergelijking;
2. conclusies als aandachtspunten voor het verdere onderzoek;
3. een methodische vergelijking.

¹⁰³DV 10, vert. uit Lat.

¹⁰⁴Vgl. Joh.8,31-32.

¹⁰⁵Het doopsel van volwassenen nr.247, (NL), 118.

¹⁰⁶H.Cyprianus, Unitate eccl., vert. uit Lat.

9.4.1 Evaluatie van de vergeleken inhoudelijke uitspraken

Wanneer de inhoudelijke uitspraken van de drie leerstukken nu geëvalueerd worden, vallen de volgende punten op:

- * Met betrekking tot het geloof wordt in de Heidelbergse Catechismus het geloof een vast vertrouwen genoemd, dat *de Heilige Geest* door het Evangelie in het hart van de mens werkt (zondag 7); in de Katechismus van de Katholieke Kerk is het allereerst de *kerk* die gelooft en zo het geloof van de mens draagt, voedt en ondersteunt. Door de kerk ontvangt de mens het geloof. De kerk is de moeder van alle gelovigen. Niemand kan God als Vader hebben als hij de kerk niet als moeder heeft. (alineas 168, 181)
- * De goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus worden zowel in de Heidelbergse Catechismus als in de Katechismus van de Katholieke Kerk beleden. In eerstgenoemde wordt de term niet letterlijk genoemd, maar wel omschreven¹⁰⁷. De laatste zegt, dat het mysterie van de allerheiligste Drie-eenheid het centrale mysterie van het christelijk geloof en leven is.
- * Over God de Schepper zegt de Heidelbergse Catechismus, dat de eeuwige Vader van onze Here Jezus Christus hemel en aarde, met al wat er in is, uit niet geschapen heeft (zondag 9). Volgens de Katechismus van de Katholieke Kerk openbaart het Nieuwe Testament dat God alles geschapen heeft *door het eeuwige Woord, zijn welbeminde Zoon*; dit met verwijzing naar de woorden in Johannes 1:1-3, 'In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God. (..) Alle dingen zijn door het Woord geworden.'
- * De Heidelbergse Catechismus zegt, dat God de mens zo geschapen heeft, dat hij kon doen wat God in zijn Wet van hem eist, maar dat de mens door het ingeven van de duivel en door moedwillige ongehoorzaamheid zichzelf en al zijn nakomelingen van deze scheppingsgave beroofd heeft (zondag 4).
De Katechismus van de Katholieke Kerk zegt, dat God het morele en fysieke kwaad toelaat, omdat Hij de vrijheid en vrije keuze van zijn schepsel respecteert en op mysterieuze wijze er het goede uit weet te halen. Hiermee komt deze dicht bij de theorie van Anselmus, dat het doel van Gods handelen de vrijheid van de mens is.

¹⁰⁷In één van de andere formulieren behorende tot de 'drie formulieren van enigheid' waartoe de Heidelbergse Catechismus behoort – de Nederlandse Geloofsbelijdenis ofwel Belijdenis des Geloofs van de Gereformeerde kerken in Nederland – wordt in artikel 9 wél gesproken van 'de Heilige Drievuldigheid'.

- * Als voorbeeld van het zojuist gestelde – dat God op mysterieuze wijze uit het kwaad het goede weet te halen – zegt de Katechismus van de Katholieke Kerk, dat God uit het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is – het afwijzen en het vermoorden van zijn Zoon, veroorzaakt door de zonden van alle mensen – door de overvloed van zijn genade het allergrootste goed heeft laten voortkomen: de verheerlijking van Christus en onze verlossing. Daarmee wordt volgens de Katechismus het kwaad echter nog geen goed.

Toch stelt de Katechismus eveneens, dat het lijden van de Heer zeker de wil is van de Vader: de Zoon handelt als dienaar van God.

De Heidelbergse Catechismus spreekt niet over het vermoorden van de Zoon van God, maar ziet Jezus' lijden en sterven als het enige zoenoffer waarmee betaald kan worden voor de verlossing van de zondige mens van de eeuwige verdoemenis, en waarmee Jezus voor hem Gods genade, gerechtigheid en het eeuwige leven verwerft. (zondag 15)

Ook Anselmus ziet de zonde – die de mens overigens in vrije wil kan begaan – als een schuld tegenover God waarvoor betaald moet worden. Het offer van Jezus ziet hij daarbij als een vrijwillige zelfopoffering; hij werd niet gedwongen om te sterven.

- * Voor het belijden (zowel door Anselmus als door de beide catechismussen) van de Goddelijke Drie-eenheid blijkt wel gerefereerd te worden aan de Bijbel, maar niet aan woorden van God of van Jezus Christus. In de tweede brief van Paulus aan de Korinthiërs, waarnaar de Katechismus van de Katholieke Kerk verwijst bij zijn uitspraak over de Drie-eenheid, worden Vader, Zoon en heilige Geest wel genoemd, maar niet als een Drie-eenheid.

Toch brengt dit belijden de Katechismus ertoe te stellen, dat de Zoon zijn eigen verrijzenis tot stand brengt dankzij zijn goddelijke macht¹⁰⁸.

De Heidelbergse Catechismus vermeldt dit niet, maar spreekt alleen over het 'nut' van Christus' opstanding.

9.4.2 Conclusies als aandachtspunten voor het verdere onderzoek

De vergelijking van de verzoeningstheorie van Anselmus, de geloofsleer van de Heidelbergse Catechismus en van de Katechismus van de Katholieke Kerk leidt tot de volgende conclusies:

¹⁰⁸ Wellicht is hier gedacht aan wat Jezus in de kracht van Gods Geest zegt in Johannes 10:17-18, "Hierom heeft de Vader mij lief, omdat ik mijn leven afleg om het weder te nemen. Niemand ontnemt het mij, maar ik leg het uit mijzelf af. Ik heb macht het af te leggen en macht het weder te nemen; dit gebod heb ik van mijn Vader ontvangen."

* De toegevoegde waarde aan de traditie, in de vorm van uitspraken van kerkvaders, die sinds de tweede eeuw van kracht is, kan van invloed zijn geweest op een verdere afstand van bijbels denken bij het nemen van kerkelijke beslissingen; in de bestudeerde conciliebesluiten wordt nauwelijks gerefereerd aan teksten uit de Bijbel die inmiddels wél voorhanden was.

* Het gezag van deze traditie heeft grote gevolgen gehad voor de eenheid van de kerk, met name wat het 'filioque' betreft.

Toetsing van dit besluit aan woorden van God of van Jezus Christus in de Bijbel brengt Johannes 15:26 onder ogen, waar Jezus spreekt over de Trooster, de Geest der waarheid, *die van de Vader uitgaat*.

Deze woorden geven nóch voor de toevoeging '*en de Zoon*' (filioque), noch voor het alternatief '*door de Zoon*', als bewijs voor Jezus' goddelijkheid, enige aanleiding.

De zojuist vermelde woorden van Jezus doen eerder denken aan de Geest die hem met kracht omhuld heeft en straks, als Jezus verhoogd zal zijn, met toestemming van God teruggezonden zal worden naar de achterblijvenden op aarde, om in deze kracht verder te gaan – zoals Elia destijds bij zijn opneming de profetenmantel achterliet voor Elisa.

* Dat Jezus Christus de met Gods Geest Gezalfde was zoals hij zelf zei (Lucas 4:18), Gods Woord sprak en met Gods Geestkracht werkte, c.q. dat God door hem sprak en door hem krachten deed, heeft destijds de uitspraak aannemelijk gemaakt, dat Jezus zelf God is; deze veronderstelling wordt door een zeer brede consensus bevestigd. Jezus trad bovendien op als een gezaghebbende; in hem sprak het Woord, als gevolg waarvan hij door de evangelist Johannes 'het Woord van God' genoemd werd.

Als 'Woord van God' werd hij bovendien geassocieerd met het Woord waarmee God scheppend de aarde tot stand had gebracht; hierdoor kon de gedachte ontstaan, dat Jezus als het Woord van God tevens de Schepper was en preëxistent¹⁰⁹. Johannes 1:1,14 heeft tot het ontstaan van deze gedachte zeker bijgedragen.

Vergelijking met de woorden van de engel Gabriël in Lucas 1:35 laat evenwel zien, dat de uitdrukking 'het Woord is vlees geworden', zoals Johannes dit mysterie tracht uit te drukken, eerder verwoord kan worden als het Woord dat met de kracht van de Allerhoogste '*tot het vlees gekomen is*' – het tot leven heeft geroepen en er intrek genomen heeft; hierdoor heeft Jezus, vervuld met Gods Geest, Gods Woord

¹⁰⁹ In artikel 10 van de Belijdenis des geloofs van de Gereformeerde kerken in Nederland wordt dit eveneens beleden.

gesproken en het gestalte gegeven.

- * Het uitgangspunt dat Vader, Zoon en Geest alle drie 'God' zouden zijn, heeft in de loop der tijd geresulteerd in een serie moeilijk te omschrijven uitspraken en nog heden ten dage wordt vanuit de veronderstelde Drie-eenheid gedacht, en in de Katholieke Katechismus opnieuw beleden dat de Zoon dankzij zijn goddelijke macht zijn eigen verrijzenis tot stand gebracht heeft. (alinea 649)
- * De veronderstelde goddelijke Drie-eenheid, en daarmee de Godheid van Jezus Christus, heeft geleid tot het belijden van de katholieke kerk dat Maria de 'moeder Gods' is (alinea 495), en tot het 'patripassianisme', de leer dat de Vader aan het kruis geleden zou hebben¹¹⁰ – een leer die later door de kerk herroepen is.
- * De benaming van Maria als 'Moeder Gods' heeft zowel van christelijke als van islamitische zijde reacties opgeroepen:
 - a. de reactie van denkers als Nestorius (5e eeuw), dat deze benaming gelijk staat met de bewering, dat God drie maanden oud kon zijn¹¹¹;
 - b. een vraag van Said ibn Amir, gouverneur van Homs (Syrië) in de 7e eeuw aan de toenmalige patriarch Johannes I, wie tijdens de zwangerschap van Maria hemel en aarde regeerde;
 - c. met betrekking tot de Godheid van Christus de vragen van Ibn Hazm, hoe God kon sterven¹¹², hoe Christus, als hij God is, aan de rechterzijde van Zichzelf gezeten kan zijn, hoe hij over 'mijn Vader en uw Vader' kon spreken als hij één met God was en waarom, indien de personen van de Drie-eenheid 'attributen' zijn, men die dan tot drie zou beperken¹¹³.
- * Deze vragen vertonen een overeenkomst met de Vraagstelling uit hoofdstuk 1, waarop in dit onderzoek een antwoord wordt gezocht.
- * De conclusies uit de vergelijking van de theorie van Anselmus en van de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke Kerk, alsmede de evaluatie daarvan, zijn van belang voor de verdere bestudering van geloofsopvattingen. De twee grote westerse christelijke stromingen, de Rooms-Katholieken en de Protestanten, blijken

¹¹⁰ Wessels, A., *'De Moslimse Naaste'*. Kampen 1978, 58.

¹¹¹ Jelsma, A.J., *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1979, 172.

¹¹² Wessels, A., *op.cit.*, Kampen 1978, 52.

¹¹³ Arnaldez, R., 'Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordue; Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane'. Parijs 1956, 305. In: Wessels, A., *op.cit.*, 90.

in hun belijden relatief eensgezind. Daaruit kan geconcludeerd worden dat, wanneer er toch sprake is van een probleem – en de gebeurtenissen rond de vele concilies tonen dit aan – dit een *gezamenlijk* probleem moet zijn, dat waarschijnlijk zeer fundamenteel is en zeer diep ingebed in de christelijke realiteit.

Het moet dan te maken hebben met de *kern* van de christelijke identiteit en ontstaan zijn vóór alle grote afscheidingen.

Wanneer dit betekent dat het *fundament*, waarop de kerk gebouwd is, zwakke plekken vertoont, zullen deze aan het licht gebracht moeten worden. De Heidelbergse Catechismus en de Katholieke Katechismus elk als leerstuk van de eigen kerk vertonen dergelijke zwakke plekken. De Rooms-Katholieke kerk put voor de overdracht en interpretatie van de Openbaring niet alleen haar zekerheid uit de heilige Schrift, maar ook uit de Overlevering (Traditie) die, naast het woord van God aan de apostelen, ook uitspraken van kerkvaders omvat. Volgens alinea 95 van de Katechismus is het duidelijk, dat de heilige Overlevering, de heilige Schrift en het leergezag der kerk krachtens Gods alwijze raadsbesluit zó met elkaar verbonden en verenigd zijn, dat het ene niet kan bestaan zonder de twee andere.

Het zwakke punt hierin is, dat elke extra menselijke schakel tussen het door God gezonden en door de mens ontvangen woord de kans op verschil in interpretatie vergroot.

Het zwakke punt in de Protestantse kerk is dat, hoewel in de Heidelbergse Catechismus sprake is van één bron waaruit geput wordt – de Bijbel – hierin geen onderscheid is gemaakt tussen enerzijds de in de Bijbel aangehaalde woorden van God tot de mens en anderzijds de woorden van de mens in de Bijbel als reactie daarop tot God of tot de medemens. Ook hier is de kans op verschil in toetsing en interpretatie aanwezig, wanneer aan elke bijbeltekst hetzelfde gewicht wordt gegeven.

Daarnaast bezitten protestantse kerken de reeds genoemde 'drie Formulieren van enigheid', geldig sinds 1619, welke in feite als protestantse 'traditie' functioneren en als belijdenisgeschriften onderschreven en ondertekend moeten worden door theologen die in het ambt der kerk en in de theologie hun taak aanvaarden. Deze verplichting betekent voor hen in feite een blokkade bij een optimaal bijbelonderzoek en daarmee een blokkering van hun theologische ontwikkeling, daar ook deze 'traditie' gedeeltelijk dezelfde grondfout vertoont: onvoldoende fundering ervan in het Woord van God en daarmee een vergelijkbare diversiteit in vervolgiinterpretaties. Dat de onderteekening niet gevraagd wordt voor de erkenning van *de Bijbel* typeert het (over)gewicht dat aan de eigen kerkelijke geschriften wordt toegekend.

Een ander verschil dat aangetoond werd door de beide catechismussen vormt de *schenker* van het geloof – volgens de Protestanten *de Heilige Geest*, die het geloof in het hart van de mens bewerkt, en volgens de Katholieken *de kerk*. De vraag doet zich dan voor, of bij de protestanten het contact met God misschien als meer rechtstreeks wordt ervaren dan bij de katholieken, voor wie de kerk meer de functie van gezaghebber of van ‘middelaar’ bekleedt.

9.4.3 *Methodische vergelijking*

Het bestuderen van de Heidelbergse Catechismus en de Katechismus van de Katholieke Kerk heeft inzicht gegeven in de wijze waarop het christelijk belijden zich heeft ontwikkeld.

Duidelijk is het verschil in actualiteit tussen enerzijds de sinds 1618/19 niet veranderde inhoud van de Heidelbergse Catechismus en anderzijds de Katechismus van de Katholieke kerk, die vernieuwd werd in de jaren '90. Hoewel ook in deze Katechismus de christologie niet veranderd werd – oecumenische conciliebesluiten zijn niet herroepbaar – , blijkt het tijdsverschil van drie eeuwen tussen de beide documenten duidelijk uit het huidige mens- en wereldbeeld, dat uit de Katholieke Katechismus naar voren komt. Ook de bezinning op het geloofsleven en -handelen getuigt van een groeien in de tijd en van een ervaringsleren.

Voorbeeld hiervan is alinea 598, waarin de kerk niet aarzelt de Christenen het meest verantwoordelijk te stellen voor het ter dood brengen van Jezus. Het opnemen van deze alinea getuigt van een ontwikkeling in het denken in de loop der eeuwen en met name in deze eeuw van de holocaust.

Twee aspecten lopen hier door elkaar:

1. de *klassieke* verzoeningsleer, waarbij metafysisch gesproken wordt over het doden van Jezus, en over God die uit het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is het allergrootste goed heeft laten voortkomen: de verheerlijking van Christus en onze verlossing;
2. de *moderne* verzoeningsleer: de historische solidariteit van Jezus met de mensen en het collectieve schuldbesef ten aanzien van zijn dood.

Dat bij de christologische uitspraken in de Katechismus van de Katholieke kerk weinig gerefereerd wordt aan relevante bijbelteksten vindt zijn verklaring in het feit dat deze uitspraken deels nog voortbouwen op besluiten uit de eerste eeuwen van de geschiedenis van de kerk. Maar ook toen later vergelijking met bijbelgegevens mogelijk werd, veranderde dit niets aan de eenmaal genomen besluiten.

Wat de (protestantse) Heidelbergse Catechismus betreft, deze werd geschreven op een moment, dat de Bijbel voorhanden was. Dit neemt niet

weg dat ook daar, ondanks het ontbreken van relevante bijbelteksten als referentiepunt, de concilie-uitspraken uit de eerste eeuwen over Drie-eenheid en de Goddelijke positie van Jezus gehandhaafd blijven. De vraag doet zich voor of de tijd niet reeds lang gekomen is om traditionele 'vroomheid' te vervangen door 'theologie' en of menselijke uitspraken niet al lang plaats hadden moeten maken voor goddelijke woorden.

Klijn bevestigt, dat in de vroege kerk de overtuiging heerste, dat Christus zijn woorden heeft overgedragen aan de apostelen; zij mogen de geheimenissen van het koninkrijk kennen. Hij concludeert dan, dat het gezag van de apostelen dus niet minder groot is dan dat van Christus, zij het dan dat hun gezag een *afgeleid gezag* is.¹¹⁴

In de vele eeuwen die daarop volgden en in de daarin voortgaande processen van inculturatie in de hellenistische en germaanse cultuur ontstond vaak het idee, dat men voor het christelijk geloof niet meer speciaal naar de Schrift behoefde te kijken. Zelfs Hugo van Saint Victor, in de 12e eeuw hoofd van de theologische academie in het klooster van Saint Victor in Parijs, die in zijn tijd zocht naar de letterlijke betekenis van de Schrift, deelde nog geheel in de overtuiging van zijn tijd, dat de kerkelijke leer de kern van de Schrift goed weergaf. Hij was ervan overtuigd, dat de geleerde eerst dient vast te stellen wat hij behoort te geloven, voordat hij naar de Schrift gaat om deze mening daar bevestigd te vinden.¹¹⁵

Zo kon het nog lange tijd duren, voordat het geschreven bijbelwoord weer expliciet een woord ging meespreken bij geloofsuitspraken en dit is wellicht ook de reden, waarom de westerse kerk in haar leer nooit een verandering aangebracht heeft die beweging had kunnen brengen in de verhouding met de Islam. Wél wijdt de vernieuwde Katholieke Katechismus nu een alinea aan de betrekkingen van de kerk met de Moslims:

'Het heilsplan strekt zich ook uit tot hen die de Schepper erkennen, onder wie vooral de moslims, die in hun belijdenis aan het geloof van Abraham vasthouden en samen met ons de ene en barmhartige God aanbidden, die op de jongste dag de mensen zal oordelen.' (alinea 841)¹¹⁶

Maar in deze tijd van heroriëntatie, waarin de mens zich kritisch opstelt ten opzichte van geloofsvragen en waarin de Bijbel alom beschikbaar is, worden teksten met elkaar vergeleken en in relatie tot elkaar gelezen. In

¹¹⁴ Klijn, A.F.J., *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*. Utrecht 1983, 195.

¹¹⁵ Jelsma, A., *Handboek van de Geschiedenis van het Christendom*. Den Haag 1979, 285.

¹¹⁶ *Dogmatische constitutie over de kerk 'Lumen gentium', dd. 21.11.1964, vert. uit Lat., in: CDV 2, 51-122.*

eerste en laatste instantie is, ook volgens katholieke opvattingen, het Woord van God in de Bijbel de bron waaruit geput wordt, ook voor kerkelijke uitspraken, ook om deze waar nodig te herzien. Het charisma van de onfeilbaarheid inzake geloof en zeden waarmee Christus de herders der gelovigen – paus en bisschoppen – volgens het eerste Vaticaans Concilie in 1869/1870 zou hebben begiftigd (Katholieke Katechismus alinea 890-891), is niet in overeenstemming met de woorden van Jezus Christus over zichzelf, opgenomen in Marcus 10:18,

“Waarom noemt gij mij goed (‘tov’)? Niemand is goed dan God alleen.”

en in de betreffende alinea’s van de Katechismus wordt ook niet verwezen naar woorden van God hieromtrent. Dit dogma van de onfeilbaarheid is zelfs in de katholieke theologie niet onbetwist.

Methodisch onderzoek heeft ertoe bijgedragen dat geloofssystemen, waarvan de oorspronkelijke bron vaak onduidelijk is, doorzichtig worden gemaakt met betrekking tot hun ontstaansgeschiedenis. Daarmee is gaandeweg een andere en bredere kijk op de Bijbel ontstaan en hebben bepaalde woorden als het ware *relief* gekregen.

Ook voor het verdere onderzoek zal de zojuist genoemde ontwikkeling van belang zijn. Daarbij zal het gegeven, dat de termen *verlossing* en *behoud* een andere bijbelse betekenis hebben dan de zojuist behandelde leerstukken aangaven, een belangrijk gegeven blijven; dit in samenhang met de veronderstelde Drie-eenheid en de Godheid van Jezus, die *niét* berusten op goddelijke uitspraken in de Bijbel.

Met name deze Goddelijkheid zal in het volgende hoofdstuk centraal staan,

- a. omdat in 9.4.2 bleek dat in het verleden ook door Christenen vanwege deze positie van Jezus reeds sceptische vragen gesteld zijn betreffende de leeftijd van God (tijdens Maria’s zwangerschap) en ten aanzien van het patripassianisme;
- b. omdat deze vragen een overeenkomst vertonen met de vraag van Moslim-zijde, opgenomen als Vraagstelling in hoofdstuk 1;
- c. omdat op grond van de Koranwoorden in Soera 4:157-158 door de Islam gesteld wordt dat Jezus de Messias *niét* gekruisigd en gedood is.

Laatstgenoemde Korantekst zal daarin een belangrijk onderzoekspunt vormen.

Jezus Christus en het gebeuren op Golgotha

10.1 Inleiding

Nu uit het 'interne onderzoek' – dat wil zeggen zonder raadpleging van de teksten van de vier auteurs – van de drie leerstukken in de hoofdstukken 8 en 9 met betrekking tot de begrippen 'verlossing' en 'behoud' is gebleken, dat daarin ten aanzien van deze begrippen geen directe verwijzing voorkomt naar woorden van God of van Jezus Christus, is het moment gekomen om het gesprek met de vier auteurs voort te zetten.

In de Islam kent men niet het principe van een verzoenend sterven. Integendeel, er zijn Koranteksten die zelfs de kruisdood van Jezus ontkennen. In Soera 4:157-158 wordt gezegd:

'...wegens hun zeggen: "Wij hebben de Masieh Isa, de zoon van Marjam, Gods gezant gedood". – Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd, maar het werd hun gesuggereerd. Zij die het daarover oneens zijn, verkeren erover in twijfel. Zij hebben er behalve het afgaan op vermoedens geen kennis van; zij hebben hem vast en zeker niet gedood. Echter, God heeft hem tot Zich omhooggebracht. God is machtig en wijs'.

Bij Christenen wekt deze ontkenning verwondering. In de Bijbel heeft Jezus veel gesproken over zijn aanstaande dood en begrafenis, en de gebeurtenissen zelf zijn gememoreerd in de vier Evangeliën, onder andere op basis van ooggetuigen.

Er moet dan ook met deze tekst vrijwel zeker iets bedoeld worden dat op

het eerste gezicht niet duidelijk is, en de – voor Christenen ongelooflijke – vraag komt dan op: Wat is er dan met Jezus Christus gebeurd op Golgotha?

De teksten van de vier auteurs van wie eerder in het onderzoek informatie werd verkregen, zijn in verband met dit probleem opnieuw geraadpleegd, vanuit de vraag:

Welke relatie zou er kunnen bestaan tussen Soera 4:157-158 en het in de Bijbel genoemde sterven van Jezus?

10.2 Teksten van de auteurs

Bij het onderzoeken van teksten van de auteurs blijkt niet een duidelijke scheidslijn getrokken te kunnen worden tussen de afzonderlijke islamitische en christelijke opvattingen. Küng heeft zich reeds verdiept in de teksten van de Moslim-schrijver M.M. Ayoub en Wessels in die van Askari. De meningen die dan naar voren komen zullen, naar mag worden aangenomen, een zekere bezonnenheid laten zien, als het gaat om hun reactie op de vraag zoals die hier gesteld is.

Küng noemt het onderwerp de 'theologica crucis' en zegt erover, Claus Schedl aanhalend:

Ondanks een gebrek aan harde en vaste formuleringen maakt de Koran heel duidelijk, dat Gods dienstknecht Isa een speciale plaats had onder Gods andere dienstknechten. Aan het begin en aan het eind van zijn leven werd de werkzame kracht van Allah openbaar. Isa kwam tot bestaan slechts door Allah's scheppend woord en op het kruis werd hij aan deze wereld ontrukkt en tot Allah verhoogd.¹

Küng laat zich in zijn betoog vervolgens vergezellen van M.M. Ayoub:

De islamitische wetenschapper Mahmoud M. Ayoub schijnt Jezus' dood aan het kruis als een realiteit te beschouwen en probeert de uitspraken van de Koran inzake ontkenning van de kruisiging van Jezus niet historisch maar theologisch te verstaan: in de context van de opheffing van Christus tot een nieuw leven met God is de ontkenning van zijn dood de ontkenning van de *macht van mensen* om het Goddelijke woord, dat altijd zegevierend is, te beheersen en te vernietigen.²

Ook in de Islam is er dus niet altijd eenduidigheid over de dood van Jezus.

1 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 195.

2 Ayoub, M.M. in *The Muslim World*, LXX, 1980, 116. In: Küng, H., *op.cit.*, 176.

De verschillende Koranteksten werken daar ook enigszins aan mee.

Dit wordt onderstreept door de christen-schrijver **Kenneth Cragg** in zijn eerste versie van 'The Call of the Minaret' (1956), aangehaald door **Parrinder**:

De Koran berwist niet dat de Joden Jezus wilden kruisigen. Het feit dat zij zich zo sterk tegen hem verzetten en dat zijn woorden zoveel haat opriepen is voor de Moslims alleen maar één van die gevallen waarin de vijandschap blijkt van de kant van de loochenaars waaraan alle profeten, van Noach tot Mohammed, waren blootgesteld.

Parrinder zegt, dat de Koran zowel nadruk legt op de verwerping van Christus door de mensen als op de macht van God. De zonde van de mens, die tracht de Messias te vernietigen, staat tegenover de macht van God, en daarom verliezen de mensen hun slachtoffer.³ Hijzelf ziet als sleutel tot het geheim van Jezus' lijden de semitische diep-religieuze houding van uiterste zelf-overgave aan de wil van God.⁴

Küng beschrijft het lijden van Jezus als volgt:

Jezus leefde een leven van voorbeeldig lijden: het lijden van de onschuldige, van de door God en mens verlatene. Zo is Jezus als oerbeeld van de zinloos lijdende de geschiedenis ingegaan. Dat is waarom de christelijke theologie zich vanaf het begin gedrongen voelde om het lijden van deze onschuldige persoon tot focus van theologische reflectie te maken, tot een *theologica crucis*: Is er een verborgen 'betekenis' in deze pijn van een onschuldig mens, wordt het lijden van de door God verlaten Jezus door God gedragen in een uiterste handeling van solidariteit?⁵

Küng is getroffen door het lijden van een rechtvaardig mens als Jezus. Hij zoekt naar een diepere betekenis. In zijn boek 'Menschwerdung Gottes' sluit hij zich aan bij het standpunt van Grillmeier en Elert, dat dit lijden en de pijn die Jezus heeft ondergaan een gehele en heel centrale moeilijkheid voor de christologie van de oude kerk heeft betekend. Of het lijden pijnlijk of pijnloos lijden was is voor hen secundair, maar de primaire vraag is de vraag van het lijden zelf, namelijk met betrekking tot God: Kan *God* lijden, lijden ondergaan?⁶

In het betreffende boek schrijft hij verder:

De klassieke christologie benadrukt telkens weer, dat in het verlossingsgebeuren van het leven, lijden en sterven van Christus alles van het ene

3 Parrinder, G., *Jezus in de Koran*. Baarn 1978, 96-97.

4 Parrinder, G., *op.cit.*, 102.

5 Küng, H., *op.cit.*, 152.

6 Küng, H. *Menschwerdung Gottes*. Freiburg 1970, 624.

feit afhangt: dat namelijk hier niet slechts een mens, maar God zelf bij het plan betrokken is, waarbij juist de Godszoon zelf geleefd en geleden heeft en gestorven is. En zo hebben dus reeds de eerste christelijke theologen, in aansluiting aan het Schriftwoord, er niet voor terugge-deinsd, dit grondgegeven van het christelijk geloof in de scherpste vorm uit te spreken: 'het lijden van mijn God' en 'het bloed van God' (Irenäus), 'God heeft geleden' (o.a. Meliton van Sardes), 'de gekruisigde God' (Cyrill van Alexandrië) en zelfs 'de gestorven God' (Tertullianus).⁷

Deze uitspraken van de eerste christelijke theologen zouden 'in aansluiting aan het Schriftwoord' gedaan zijn. Dit Schriftwoord (Handelingen 20:28 en Filippenzen 2:6-8) bevat evenwel geen woorden van God of van Jezus Christus, maar een interpretatie van Paulus.

Maar al dergelijke uitspraken veranderden volgens Küng er niets aan, dat heel vaak het lijden van de ene en gehele Christus te weinig ernstig genomen werd. Sprekend over de jaren ná het concilie van Chalcedon, zegt hij zelfs:

De vraag van het lijden van Christus, die in Chalcedon uitgebreid behandeld was, brak enkele jaren na dat concilie met ongewone heftigheid uit, toen de patriarch van Antiochië, Petrus Fullo, aan het liturgische "Heilige God, heilige Sterke, heilige Onsterfelijke" liet toevoegen: "die voor ons gekruisigd is". De patripassianistische strijd beheerste van toen aan de 6e eeuw – sedert 519 ook nog de strijd om het formele "Eén uit de Drie-eenheid heeft geleden" – en ging toen in de 7e eeuw over in de monotheïstische strijd.⁸

Dit was de eeuw waarin de Islam opkwam.

Destemeer blijft Küng zitten met het weinig serieus nemen van het lijden van Jezus Christus; hij brengt dit in verband met het 'apathie-principe', het principe van de 'gevoelloosheid', dat hij sterk bekritiseert:

Nu kan men binnen de orthodoxie onmogelijk bestrijden, dat naar het Evangelie een zekere Jezus Christus honger en dorst, moeheid en slaag, vreugde en verdriet, liefde en toorn en uiteindelijk moeite en smart, godverlatenheid en dood onderging. Maar we ontmoeten niet alleen bij de heterodoxie, maar ook bij de orthodoxie verscheidene pogingen, deze uitspraken af te zwakken, in te perken, te herinterpreteren en ten diepste zelfs in twijfel te trekken. Men neigt telkens weer tot een vergaande apathie, een lijdensonbekwaamheid van Christus, hetzij in de zin van pijnloosheid of zelfs koelheid, zonder hartstocht. Waar komt dit eigen-

⁷ Küng, H., *op.cit.*, 627.

⁸ Küng, H., *op.cit.*, 630.

aardige fenomeen vandaan, juist omdat de evangeliën geen uitspraak in die richting doen, maar zelfs uitgesproken lijdensrealiteit uitbeelden?⁹

Zelf houdt Küng het er op, dat de angst om dit principe van 'gevoelloosheid' te schenden groter was dan de angst om het evangelische Christusbeeld te verminken. Daarom werden volgens hem de lijdensuitspraken afgezwakt of kortweg beperkt tot het ménszijn van Christus. In zijn boek 'Credo' geeft hij zijn eigen visie op de kruisiging van Jezus:

Het kruis is niet het symbool van de 'lijdende', 'roepende', zelfs 'in doodsnoed verkerende God', maar het symbool van de in doodsnoed verkerende mens. Aan het kruis – zo wordt het in heel het Nieuwe Testament opgevat – is niet God zelf, de Vader, gestorven, maar Gods 'messias' en 'Christus', Gods 'evenbeeld', 'Woord' en 'Zoon'. Een onbijbels 'patripassianisme', de opvatting dat God de Vader zelf geleden heeft, werd door de kerk terecht al vroeg veroordeeld. Joodse theologie protesteert terecht tegen een sadistisch-gruwelijk Godsbeeld dat een bloedbeluste God laat verlangen naar het offer van zijn Zoon. Christelijke theologie echter protesteert hopelijk met niet minder nadruk tegen een masochistisch-lijdelijke Godsopvatting, waarbij een zwakke God zich door lijden en dood heen zou hebben moeten werken naar de opstanding, als hij niet eeuwig wilde blijven lijden.¹⁰

En de opwekking tot nieuw leven wordt niet over God, maar alleen over Jezus, de Zoon verkondigd. Maar wie is het subjekt van de opwekking? Vanzelfsprekend God zelf (ho theos), die een God van levenden en niet van doden is, de 'Vader'.

Uitsluitend door deze Zoon op te nemen in Zijn eeuwige leven, bewijst God voor de gelovigen, dat Hij deze unieke Zoon (en daarmee al zijn zonen en dochters) zelfs in het uiterste lijden, in verlatenheid en sterven solidair nabij is: als degene die ook met onze pijn verbonden is en deel heeft aan ons (al dan niet door eigen schuld veroorzaakte) lijden, als degene die mede geraakt wordt door onze ellende en alle ongerechtigheid, in het verborgene mee-lijdt en toch juist zó uiteindelijk de oneindige goede en machtige God is.

Dit is het uiterste wat ik vanuit de Schrift kan en mag zeggen over het probleem van God en het lijden.¹¹

Het lijkt er op, dat pas veel later, toen de strijd over de *persoon* die geleden had geluwd was, het 'waarom' aan de orde kwam, uitmondend in verzoe-ningstheorieën, waarvan Anselmus een voorloper was.

9 Küng, H., *op.cit.*, 624-625.

10 Küng, H., *Credo*. Kampen 1993, 93.

11 Küng, H., *op.cit.* 94.

Wessels benadert het vraagstuk in het licht van de interreligieuze dialoog. In 'De Koran verstaan' attendeert hij op de verschillen in koranische teksten, waar in het begin van dit hoofdstuk al even op werd gewezen:

Het heeft de lezer altijd getroffen, dat de Koran op andere plaatsen dan Soera 4:157-158 wél schijnt te spreken over Jezus' dood, hoewel niet door kruisiging. In Soera 19:33 lezen we de woorden van Jezus:

"En vrede zij met mij op de dag dat ik geboren werd, op de dag dat ik sterf en op de dag dat ik weer tot leven opgewekt word."

En elders zegt God tot Jezus:

"Ik zal u tot Mij nemen en Ik zal u tot Mij verhogen en Ik zal u reinigen van hen die niet geloven". (3:55)

Het Arabische woord dat hier gebruikt is en vertaald wordt door: "Ik zal u tot Mij nemen" betekent de terugkeer tot God voor het laatste oordeel. Deze terugkeer is óf het werk van God, óf van de engelen, óf van de doodsengel, óf van de dood zelf. Het wordt in de Koran tweemaal voor Jezus gebruikt. Het schijnt dus dat de Koran aan de ene kant zegt, dat Jezus stierf en aan de andere kant, dat God hem verhoogde. De gebruikelijke opvatting (in de Islam) is, dat hij werd verhoogd zonder te sterven. In dat geval staat het getuigenis van de Koran omtrent Jezus tegenover het christelijk getuigenis, want Jezus is volgens de Koran niet gekruisigd en niet opgestaan.

Toch schijnt de Koran niet alleen te spreken van de verhoging van Jezus, maar ook van zijn dood.¹²

In 'De Moslimse Naaste' schrijft Wessels:

Abu Hatim Razi (gest. 934) zegt, dat men bij de uitleg van Soera 4:156 moet letten op het eind van het vers:

'Zij hebben hem niet *werkelijk* gedood, God heeft hem tot Zich genomen.'

Hij zegt dat Jezus als een martelaar gestorven is en herinnert aan Soera 2:154:

'Zegt niet van hen die op de weg van God gedood zijn: "Zij zijn gestorven". Neen, zij leven, hoewel gij het niet opmerkt.'¹³

Wessels vervolgt dan:

Heel vaak wordt het verschillend verstaan van deze materie door Christenen en Moslims als volgt samengevat:

In de Bijbel of het Nieuwe Testament is de volgorde der gebeurtenissen: dood – opstanding – hemelvaart – wederkomst; in de Koran: ogenschijn-

12 Wessels, A., *De Koran verstaan*. Kampen 1986, 172-173.

13 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 123.

lijk dood – verhoging – wederkomst – natuurlijke dood – algehele opstanding.

Mijn bescheiden vraag op dit punt is: Is dit niet een vereenvoudiging van beide standpunten? Schieten wij niet tekort in het ingaan op de uitdaging van Ali Merad om dieper door te denken, als wij ons houden aan die vereenvoudiging die hierboven werd aangegeven?

Hij brengt een van de andere bij dit onderzoek betrokken auteurs – **Hasan Askari** – ter sprake, als hij vervolgt:

Ik word ook door een opmerking van Hasan Askari in een gesprek aangespoord in die richting te gaan. Hij stelde voor, deze verschillende uitdrukkingen in de Koran: 'Hij, God, liet hem sterven' en 'Hij hief hem omhoog' mogelijk te lezen als verwijzend naar één en dezelfde gebeurtenis. Verschillende aspecten van dezelfde gebeurtenis worden hier beschreven en verklaard als het ware. In dat geval spreekt, ja worstelt de Koran met het geheim van Jezus Christus.¹⁴

Wessels heeft wellicht het gevoel, dat verschillende teksten over gebeurtenissen meer in elkaar passen dan altijd aangenomen is. Wanneer het vermoeden bestaat dat ergens een gemeenschappelijk gegeven ligt dat twee verschillende visies dichter bij elkaar brengt, gaat men op zoek, zoals Wessels hier doet:

De traditionele beschrijving van de volgorde der gebeurtenissen, die door Christenen wordt gegeven, kan ook betwist worden. Christenen worden zo beheerst door een vaste volgorde in tijd van deze gebeurtenissen, niet in het minst door hun liturgische kalender. Die schrijft voor, dat Goede Vrijdag, Pasen, Hemelvaart en Pinksteren als gescheiden op elkaar volgende feesten worden gevierd. Op die manier lopen zij gevaar te zeer te scheiden wat veel meer bij elkaar hoort, op elkaar betrokken en met elkaar verbonden is volgens het getuigenis van het Nieuwe Testament.

Wessels licht dat toe aan de hand van een vertaalvoorbeeld:

Sta mij toe, dat ik een voorbeeld invoeg om het punt, dat ik tracht naar voren te brengen, te illustreren: Het antwoord van Jezus aan de twee Emmaüsgangers in Lucas 24:26 luidt in sommige vertalingen (nederlands, frans): "Moest de Messias niet lijden om in zijn heerlijkheid in te gaan?" Is deze vertaling de juiste? Het griekse woord dat hier met *om te* wordt vertaald is eigenlijk eenvoudig '*en*'. Jezus' antwoord zou dan luiden: "Was het niet noodzakelijk dat Christus moest lijden *en* verheerlijkt worden?"

¹⁴ Wessels, A., In: *Vijf keer Islam*. Leusden 1986, 55.

Zelf zegt hij daarvan:

Dit punt wordt bevestigd door een tekst in het evangelie van Johannes. Daarin wordt duidelijk gezegd, dat Jezus werd opgewekt en in heerlijkheid verhoogd aan het kruis: "En zoals Mozes de slang verhoogde in de wildernis, zo moest de zoon des mensen verhoogd worden" (Joh.3:14). De opheffing, deze verhoging aan het kruis wordt door Johannes niet gescheiden van de verhoging tot in de hemel. Het eerste is meer de vooronderstelling van het laatste.¹⁵

Het is alsof Wessels wil zeggen, dat het leren relativeren van de mate van eigen zekerheid een kunst is, die bij interreligieus contact verstaan moet worden. Wessels zoekt naar wegen die daarheen leiden. Tot nu toe is dat nog een vrij eenzame reis. Zou de hierboven door hem aangereikte mogelijkheid een wezenlijke bijdrage kunnen betekenen voor het verschil in opvatting over Soera 4:157-158?¹⁶

Khan die, hoewel Moslim, er wél van uitgaat dat Jezus gestorven is, betreft het lijden en sterven van Jezus op de zondeval:

De zondeval van Adam en Eva is de oorzaak ervan, dat het gehele menselijke ras nu kennis heeft van goed en kwaad. De mens is nu vrij geworden om de weg te kiezen van heil of straf. Daarbij is er onderscheid tussen zonde als vijandigheid t.o.v. de wet en zonde als aantasting van iemands innerlijke, persoonlijke relatie met God, een soort gebrek aan respons op Gods speciale nabijheid, een tekort in het nader tot God komen en Hem door ervaring leren kennen.

Het ethisch onderwijzen van Jezus gaat dieper en is radicaler dan de Joodse wet.

Bekering/omkering betekent in de Islam oprecht spijt hebben van en beschaamd zijn over zijn zonde, God om vergiffenis vragen en vastberaden de beslissing nemen om in de toekomst niet weer opnieuw te zondigen.

De straf op de zonde bestaat in de ellende van de ziel: de zondaar scheept zijn ziel met zijn zonde op.¹⁷

15 Wessels, A., *op.cit.*, 56.

16 In het apocriefe evangelie van Petrus, vers 19,21 en 23 wordt over Jezus' sterven gezegd:

'En de Heer schreeuwde luid en riep: "Mijn kracht, (mijn) kracht, gij hebt Mij verlaten!" En toen Hij dit zei werd Hij opgenomen.(..) Daarop trokken zij de spijkers uit de handen van de Heer en legden Hem op de aarde. (..) Toen nam hij (Jozef) de Heer, waste Hem, wikkelde Hem in linnen en bracht Hem naar zijn eigen graf.(..) (*Apokriefen van het Nieuwe Testament I*, vertaald, ingeleid en toegelicht onder eindredactie van A.F.J. Klijn. Kampen 1984, 31.)

Hier is dus sprake van zowel het 'opgenomen worden' van de Heer als van het begraven van een gestorven lichaam.

Wat de mens vóór de komst van Christus vooral miste was de '*ruhani taqqadus*', de geestelijke heiligheid. Daarom was het noodzakelijk, dat iemand geboren zou worden, die het volk de '*ruhani taqqadus*' en '*ruhani roshni*', de geestelijke heiligheid, het geestelijke licht zou leren. Dit kon het meest doeltreffend geschieden door iemand, die alleen geestelijk en niet door een externe oorzaak geboren was. Om dit geestelijke licht aan te steken werd Christus geboren door de Geest van God alleen. Daarom is er een bijzondere relatie tussen Jezus Christus en de Geest van God.¹⁸

10.3 Vergelijking van de literatuurgegevens

Alle vier auteurs – Askari indirect – trachten te verklaren, wat er met Jezus, die hun zeer ter harte gaat, gebeurd is.

Küngs teksten tonen zijn zoektocht naar de diepere intenties van de theologie van het kruis, naar een verborgen betekenis van het lijden en de pijn van de onschuldige mens Jezus. Hij verwijst naar theologen die het patripassianisme aanhingen en theologische scholen die zich afvroegen of God lijden kan, lijden kan ondergaan. Eveneens verwijst hij naar verklaringen van Moslims die Jezus' dood verklarend bevestigen dan wel ontkennen. Hij trekt een lijn door de historie vanaf het Concilie van Chalcedon in de 5e eeuw via het patripassianisme in de 6e eeuw naar de monotheïstische strijd in de 7e eeuw, de eeuw van de opkomst van de Islam.

Wessels zegt, dat de Koran op andere plaatsen dan Soera 4:157-158 wél schijnt te spreken over Jezus' dood en noemt dan o.a. Soera 3:55, waar God tot Jezus zegt: "I will take thee" c.q. "Ik zal uw doodsschuld invorderen" c.q. "Ik laat jou sterven"¹⁹, gevolgd door "en Ik zal jou tot Mij verhogen."

De drie vertalingen zijn gebaseerd op het Arabische werkwoord '*tawaffa*', zoals Wessels reeds noemde, een woord dat eveneens teruggevonden wordt in de Soera's 16:70 en 22:5, waar God spreekt over het moment waarop Hij de mens aanzegt diens leven te gaan afsluiten en hem oproept

17 Khan, S.A. – Tabyin al-kalam, vol.II, p.162,173; vol. III, p. 116. In: Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi 1978, 208-209.

18 Khan, S.A., op.cit., vol. III, 2-12. In: Troll, C.W., op.cit., 95.

19 Eng vert. v. King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Al-Medinah, resp. Ned. vert. v. Kramers en Ned. vert. v. Leemhuis.

ter verantwoording. Hoewel in de Arabisch-Engelse vertaling uit Medina t.a.v. Jezus een andere betekenis aan het woord 'tawaffa' gegeven lijkt te worden dan voor het sterven van andere mensen, is dit in de Arabische tekst zelf niet terug te vinden.

Van Moslim-zijde wordt er op geattendeerd, dat er in de Islam betreffende de woorden in Soera 4:157, '...Zij hebben hem niet gedood in zekerheid' in het verleden twee weergaven bestonden:

1. Zeker, zij hebben hem niet gedood,
2. Zij zijn er niet zeker van hem te hebben gedood.

Toen daar een beslissing over genomen moest worden, is de eerste versie voor waar aangenomen.²⁰

Kennelijk is de inhoud van de tekst ook voor Moslims moeilijk te verklaren.

Wessels en Askari trachten aan te tonen, dat de verschillende standpunten mogelijk dichter bij elkaar liggen, indien men met de chronologie der gebeurtenissen niet te star omgaat.

Khan ziet als reden voor Jezus' komst bij de mens het gemis van de geestelijke heiligheid en het geestelijk licht, de 'ruhani taqqadus' en de 'ruhani roshni'. Deze aanduiding komt overeen met de term 'ruh al-qu-dus', die eerder genoemd werd als 'de Geest der Heiligheid', en met de Soera's 2:87,253 en 5:110, waar staat dat Isa (Jezus) gesterkt werd met deze Geest der Heiligheid.

10.4 Vergelijking van de Korantekst uit dit hoofdstuk met de toelichting bij de Engelse vertaling ervan

In het commentaar bij de Engelse vertaling van de Koranteksten wordt in de Saoedisch-Arabische uitgave van de Koran bij Soera 4:157-158 het volgende geschreven:

Het einde van het leven van Jezus op aarde is evenzeer in mysterie gehuld als zijn geboorte en trouwens het merendeel van zijn persoonlijk leven, behalve de drie voornaamste jaren van zijn dienend bestaan. Het is niet nuttig over de vele twijfels en vermoedens onder de vroege Christelijke richtingen en onder de Moslim theologen te discussiëren. De Orthodox-Christelijke Kerken maken er in hun geloofsbelijdenis een kardinaal punt

²⁰ Husayn, M.K., in: *Les Musulmans*, 1971, 54.

van dat Jezus werd gekruisigd, dat hij stierf en begraven werd, dat hij op de derde dag opstond in het lichaam dat de littekens droeg, dat hij rondging en sprak, met zijn discipelen at en daarna lichamelijk ten hemel werd opgenomen.

Dit is noodzakelijk voor de theologische leer van het bloedoffer en plaatsvervangend boeten voor zonden, iets dat door de Islam verworpen wordt.

Maar sommige vroege Christelijke richtingen geloofden niet dat Jezus gedood werd op het kruis. De volgelingen van Basilius geloofden dat iemand anders voor hem in de plaats werd gesteld. De Doceten waren van mening, dat Christus nooit een werkelijk fysiek of natuurlijk lichaam heeft gehad, alleen een schijnlichaam, en dat zijn kruisiging slechts in schijn gebeurde, niet werkelijk. Het Marcionitische evangelie (rond het jaar 138) ontkende dat Jezus was geboren en zei uitsluitend, dat hij in menselijke vorm verscheen. Het evangelie van Barnabas ondersteunde de theorie van de substitutie op het kruis.

De Koranische lering is, dat Christus niet werd gekruisigd noch gedood door de Joden, niertegenstaande bepaalde ogenschijnlijke omstandigheden, die dit beeld deden ontstaan in de gedachten van sommigen van zijn vijanden: die geschillen, twijfels en vermoedens over zulke zaken zijn nutteloos.

Er is verschil van mening over de interpretatie van vers 158. De woorden zijn: 'De Joden doodden Jezus niet, maar Allah verhief hem tot Zich'. Eén van de Koranscholen is van mening, dat Jezus niet de gewone menselijke dood stierf, maar nog steeds lichamelijk in de hemel leeft, iets wat de algemeen geaccepteerde Moslim visie is.²¹

De vragen en verschillen van inzicht cirkelen als het ware heen om het gebeurde tussen de laatste dag van Jezus' leven als mens onder de mensen en zijn verhoging tot God.

Mede gezien het resultaat van de bespreking van de Heidelbergse Catechismus in hoofdstuk 9, waarbij reeds rekening werd gehouden met de mogelijkheid dat Jezus, gezien zijn uitroep aan het kruis: "Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?" ervoer, dat Gods Geest zich uit hem teruggetrokken had, zou nu in het licht van Soera 4:157-158 gezegd kunnen worden, dat wel Isa, maar niet de *Masieħ* Isa gedood werd, doordat God dat wat Jezus tot Masieħ (Messias, Gezalfde) maakte – Zijn Woord en Geest – (vgl. hoofdstuk 4) tot Zich terugnam.

De woorden 'Zij hebben hem niet gedood' hebben dan betrekking op de *Masieħ* Isa en in dat opzicht blijft deze uitspraak wel dezelfde, maar

21 'Translation of the Meaning and Commentary of the Holy Qur'aan', Al-Madinah, Saudi Arabia, 267-268.

verandert de *intentie*.

Dat echter uit Soera 4:157 een vijandige houding van de Joden zou spreken is iets wat niet uit de tekst blijkt. In de Engelse vertaling zijn de woorden 'in boast' geïnterpoleerd toegevoegd, zonder dat de Arabische tekst hier aanleiding toe geeft. De in vers 157 aangehaalde woorden van de Joden zouden overigens ook een andere achtergrond kunnen hebben. Dit wordt in hoofdstuk 11 nader besproken.

10.5 Conclusies uit hoofdstuk 10

Op grond van de literatuurgegevens, verzameld als antwoord op de vraag '*Welke relatie zou er kunnen bestaan tussen Soera 4:157-158 en het in de Bijbel genoemde sterven van Jezus?*' worden nu de volgende conclusies getrokken:

- * Als op grond van de geciteerde bijbelteksten inzake de Godverlatenheid aannemelijk is geworden, dat bij Jezus' kruisiging God Zijn Geest uit hem teruggetrokken heeft en uitsluitend de méns Jezus gestorven is, zijn ook de vragen inzake het 'patripassianisme', de inmiddels herroepen leer dat ook de Vader lijdt aan het kruis, irrelevant geworden.
- * Eveneens valt dan een belangrijke voorwaarde weg voor een verdediging van de 'verzoeningsleer', zoals weergegeven in de hoofdstukken 8 en 9, namelijk de goddelijkheid van Jezus Christus, die 'uit kracht van zijn Godheid de last van de toorn Gods aan zijn mensheid zou kunnen dragen' (Heidelbergse Catechismus, antwoord 17) dan wel 'mens is geworden om door het offer van zijn leven onze zonden uit te wissen' (Katholieke Katechismus, alinea 457, vgl. alinea 464). Des te relevanter echter wordt daarmee de vraag naar de zin van zijn sterven.
- * Wanneer uit het hier geconcludeerde blijkt, dat niet de *Masieħ* Isa, de met de Godsgeest gezalfde Jezus gedood is, maar de méns Jezus, zou deze conclusie als ontkennend antwoord kunnen dienen op de Vraagstelling in de Inleiding, 'of de mens op Golgotha zijn God gedood heeft', aangevuld met de conclusie, 'dat in dat geval ook niet de wereld drie dagen heeft voortbestaan zonder God'. Hiermee zou dan het onderzoek kunnen worden afgesloten. Er is echter meer aan de hand. Als niet alleen het geloof in de goddelijke Drie-eenheid niet blijkt te berusten op bijbelse openbaringswoorden, maar ook dat Jezus gestorven is zonder dat Gods Geest in hem aanwezig was, kan dit een crisis betekenen in het christelijk geloofsleven, dat in Jezus de redder van de zonde zag, wiens goddelijke status genoegdoe-

ning kon bewerken voor de schuld van de mens.

Eveneens zal onmiddellijk de vraag rijzen, wat dán de zin van zijn dood is geweest.

Dat op de thematiek van de verlossing zover wordt ingegaan is omdat de kern van het probleem aan de hand van de figuur van Jezus Christus kan en moet worden opgelost. Voor vele Christenen en Moslims wordt de abstract-historische vraag, wie Jezus is geweest, concreet aan de hand van de verlossingsleer. Vooral bij westerse Christenen blijkt deze invalshoek nog een grote en fundamentele rol te spelen.

Daarom kan hier ook niet anders dan één conclusie worden getrokken: gezien het feit dat Jezus niet uitdrukkelijk God kan worden genoemd, moet ook het spreken over de verlossing worden gewijzigd. Dit impliceert dat men op andere wijze gaat denken over het verkrijgen van heil. Daarom wordt in hoofdstuk 11 de parabel van de onrechtvaardige pachters uitgelegd. De inhoud daarvan vergt van de lezers een omschakelen naar een andere invalshoek, wat geen geringe inspanning kost. Het wordt evenwel gezien als een mogelijke consequentie van de conclusies uit de voorafgaande hoofdstukken. Als zodanig wordt de lezer opgeroepen mee te denken, in welke richting Jezus gaat met het vertellen van deze parabel.

De bedoeling van het lijden en sterven van Jezus

11.1 Inleiding

De conclusie dat voor de klassieke 'verzoeningsleer' mogelijk een belangrijke voorwaarde weggevallen is, namelijk de *goddelijkheid* van Jezus bij zijn sterven op Golgotha, roept de vraag op, waarom Jezus dan als méns heeft moeten lijden en sterven.

Voor de christelijke theologie is dit het centrale punt. Wanneer het aspect van Jezus' verzoening van de schuld der mensen komt te vervallen, zou de grond onder de geloofsovertuiging van veel Christenen worden weggehaald.

Dit maakt het begrijpelijk, waarom de christologische strijd al zo lang gevoerd wordt. Daartegenover hebben islamitische theologen juist sterke argumenten tégen de zin van Jezus' lijden.

Onderzoek naar de beweegredenen van beide kanten is dan zeker nodig. Niet om een oordeel te vellen over godsdienstige overtuigingen, maar om een eigen oordeel te kunnen vormen in een zaak waarbij de hoogste Autoriteit in het geding is.

De vraag die daarbij aan de orde gesteld wordt luidt dan ook:

Waarom heeft Jezus moeten lijden en sterven, indien dit lijden en sterven niet als zoenoffer gediend heeft?

Nadat de literatuurgegevens verzameld zijn, die als antwoord zouden kunnen dienen, zal voor een vergelijking in het Evangelie gezocht worden naar woorden van Jezus, die de noodzaak van zijn lijden en sterven kunnen verklaren.

Bij deze bestudering van het Evangelie zal zoveel mogelijk rekening worden gehouden met de historisch-kritische methoden, die bij de interpretatie van teksten in acht genomen dienen te worden.

11.2 De betekenis van Jezus' sterven volgens de geraadpleegde literatuur

Begrijpelijk(er)wijs zien de beide Moslim-auteurs geen doel in het lijden en sterven van Jezus; veeleer zien zij dit als gevolg van het kwaad in de mens.

Askari noemt hierbij drie zijnswijzen van de mens:

De eerste zijnswijze betreft die van Adam voordat hij de verboden boom genaderd was; toen had de mens drie kenmerken: goddelijkheid, kennis en macht. 'Allah onderwees Adam, als zijn plaatsvervanger op aarde, alle namen'. (Soera 2:32)

De tweede zijnswijze betreft de toestand direct ná het eten van de verboden vrucht: een verlies van de eerste zijnswijze, het ontstaan van dualiteit, vertwijfeling en gebed.

De derde zijnswijze begint, als God Adam en Eva wegzendt. De mens scheidt zich van God, maakt een omvangrijke verandering door, van liefde tot schaamte, van vreugde tot vrees, van eenheid tot breuk, van vrede tot tweedracht, van overvloed tot gebrek, van Godsvertrouwen tot smart en lijden, van nabijheid tot gescheidenheid en heimwee.

Door belofte van openbaring en profetie ondersteunt God Adam en zijn nageslacht in hun vertwijfeling over de wegzending. De ongehoorzaamheid wordt vergeven, maar de oorspronkelijke zijnstoestand wordt niet weer hersteld.

De scheiding van God is het dieptepunt in het mens-zijn. Het hele universum is onderworpen aan God, maar de mens is anders. Hij kan kiezen tussen God verloochenen en God prijzen en zich aan Hem onderwerpen.

De mens lijdt onder de scheiding. Maar vergeving betekent, dat God niet ver weg is. Er moet een verborgen samenhang bestaan tussen 'zich verwijderen' en 'terugkeren'. Het geloof zegt: Wij zijn uit God en tot God keren wij terug.¹

Askari, die zelf geen verklaring heeft voor Jezus' lijden en sterven, geeft

¹ Askari, H., *Einheit und Entfremdung im Islam*, 80-83.

wel aan hoe het onder meer heeft kunnen gebeuren, dat Jezus niet werd geaccepteerd:

Eén van de redenen waarom Jezus werd verworpen was de eigengerechtigheid, ingebouwd in het joodse verstaan van zichzelf als 'het uitverkoren volk'. Het moet hun arrogantie zijn geweest, waarom Jezus kwam als een boodschapper om de weg te gaan van de nederigheid en de vernedering en te lijden; en dit werd de spil van christelijke spiritualiteit en getuigenis.²

Hij trekt dan een parallel naar de latere tijd, de tijd van de Islam:

Nú verkeren de Moslims, een monotheïstische gemeenschap overgegeven en toegewijd aan God, herhaaldelijk in hetzelfde gevaar als de Joden in Jezus' dagen en daarom hebben zij de aanwezigheid van Christenen tussen hen nodig, zodat die de Moslims eraan herinneren wat er gebeurde tussen Jezus en een andere monotheïstische gemeenschap. Dus, met betrekking tot de eenheid en de gescheidenheid, die aan het Jood-Christen-Moslim complex ten grondslag ligt, en in aanmerking genomen, dat elk correctief werkt op de andere twee, kan er niet iets bestaan als een exclusieve en eenzijdige overtuiging of boodschap, maar wel een samen-getuigen, een gemeenschappelijke boodschap.³

Askari duidt hier dus op het gevaar van de autoriteits-claim, waardoor de ene geloofsgroepering de ander zou uitsluiten, boodschappers niet meer geaccepteerd, maar geïsoleerd of zelfs geëlimineerd worden. Als zodanig ziet hij in Jezus' lijden alleen een waarschuwing.

Khan kent geen zinverlening voor het sterven van Jezus, maar heeft wel een filosofisch-psychologische verklaring voor het Golgotha-gebeuren. Hij neemt daarbij de Drie-eenheid als eerste voorbeeld, gevolgd door enkele andere en komt dan uit bij het doden van Jezus:

De Bijbel ondersteunt niet de dogma's van incarnatie en triniteit. Alle geschriften getuigen van niets anders dan de ware eenheid van God.⁴

Alle verschillende ideeën van de mens komen op in één plaats: het hart, en het handelen van het hart wordt 'geloof' genoemd. Als dus het kardinale punt van religie 'geloof' is, dan is er geen middel om vast te stellen, dat één idee waar is en een ander onwaar.

Dit principe toegepast op de Drie-eenheid: De Jood zei: "Ik heb volmaakte zekerheid dat God Eén is, want Mozes heeft dat gezegd." De Christen zei:

2 Askari, H., *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 206.

3 Askari, H., *op.cit.*, 206.

4 Khan, S.A., 'Tafsir al-Qur'an' II, pp. 43, 179. In: Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi 1978, 95.

“Nee, dat is verkeerd. God is een Drie-eenheid en ik ben er volmaakt zeker van, want Johannes heeft dat exact gezegd.” Als er verschil van mening is in kennis en zekerheid van een zaak, dan is er géén zekerheid; dus is er ook geen zekerheid omtrent eenheid of Drie-eenheid. Joden en Christenen zijn er alleen zeker van dat Mozes c.q. Johannes dat gezegd heeft.⁵

Khan wijst dan op de motieven op grond waarvan een mens handelt zoals hij handelt:

Wat is b.v. het middel om een duidelijk onderscheid te maken tussen de oprechte eer die Abrahams vader aan een afgodsbeeld bewees en de oprechte impuls waardoor Abraham dit afgodsbeeld van zijn vader in stukken sloeg?

Wat is het criterium om onderscheid te maken tussen Paulus in de situatie waar hij, in oprechte overtuiging, de kant kiest van de mensen die Stefanus stenigen én Paulus in de situatie waarin hij met even oprechte overtuiging Christus erkent? Het is ditzelfde vreemde idee dat gelijkelijk relateert naar beide kanten, dat de mensen ‘religie’ noemen. Iets dat zo ambivalent is, dat het in gelijke mate relateert naar twee tegenovergestelde kanten, kan nooit het middel opleveren om tot enige zekerheid te komen over welk alternatief ook; alleen iets dat vrij is van dat defect.

Dan komt Khan tot de kern van de zaak:

En wat de moord op Christus op de berg Calvary in de buurt van de tempel betreft: Wat de harteloze moordenaars deden, deden zij in overeenstemming met een volkomen oprecht en standvastig geloof en in een geloofsdrijf die hun hart deed trillen. Wat is dan het criterium bij het oordelen tussen deze twee groepen, waarvan de ene in alle oprechtheid overweegt, dat dit doden een goed ding is, en de ander die in volkomen zuiverheid van hart en ziel het ziet als een extreem slechte daad?⁶

Wessels, uitgaande van de verschillende christologieën in het Nieuwe Testament, schrijft:

De verschillende manieren waarop de betekenis van Jezus en zijn werk wordt uitgelegd geldt ook voor de betekenis die aan zijn dood gegeven wordt. Daarmee wil vooral gezegd worden, dat Jezus niet gepresenteerd/verstaan hoeft te worden alleen en uitsluitend vanwege zijn lijden en sterven, de offerande aan het kruis. Want dat kan het gezicht benemen op het gehele historische leven van Jezus en daarmee komt ook datgene wat in de Goede Week geschiedde – de *passio magna* – hoe belangrijk ook, té geïsoleerd te staan. De concrete mens – het *vere homo* (waarachtig mens)

5 Khan, S.A., *Credo*. In: Troll, C.W., *op.cit.*, 255.

6 Khan, S.A., *op.cit.* In: Troll, C.W., *op.cit.*, 245.

– komt dan tekort, de geschiedenis van Jezus, die in een concrete historische, maatschappelijke, sociale, politieke en godsdienstige context stond die zijn beslissingen en optiek mede bepaalde, wordt dan verwaarloosd. Dat laatste wordt vooral benadrukt door de zwarte theologie en de bevrijdingstheologie.

Pinchas Lapide stelt de vraag: Kan een totaal-visie op de gehele Jezus niet een waardevolle bijdrage tot geloofsdialoog worden tussen de geestelijke discipelen en zijn lijfelijke broeders? Zou zulk een schriftgetrouwe christologie, die de levende weer opleven laat (Openb. 1:3) – als Jood, als rabbi, bergprediker, een man Gods – niet een oecumenische bijdrage tot verzoening zijn die de Nazarener tot onze vrede maakt? ('Want hij is onze vrede', Efeze 2:14)⁷

Soms zijn er in literatuurgegevens citaten te vinden, waar een auteur onmiddellijk zijn overtuiging weergeeft, soms geeft hij een beschrijving van de overtuiging van een ánder. Zo betreft Wessels vaak de andere geloofsgroepen erbij, als hij een probleem wil bespreken. Hier zegt hij over het kruis van Christus:

Het verstaan van het kruis van Christus door de moslims betreft niet alleen de door de eeuwen heen herhaalde ontkenning van het historische feit van de terechtstelling als niet in werkelijkheid te hebben plaatsgevonden, maar ook wordt geloofend dat Christus zou zijn gestorven voor de zonden van anderen.

Naast de teksten in de koran zijn ook andere argumenten gebruikt om de historiciteit van de kruisiging te loochenen.

Wessels doelt op Fritsch, als hij schrijft:

Iemand zegt: "Als Christus profeet is, kon hij niet gekruisigd worden, want naar het woord van Mozes zijn het hout van het kruis en de gekruisigde vervloekt".

Dit laatste is natuurlijk een zinspeling op Deuteronomium, waar gezegd wordt dat een gehangene door God vervloekt is.⁸

en hij haalt de woorden van Ali al-Tabari aan:

Vrij algemeen zijn de moslims van mening, dat Judas Iskarioth in Jezus' plaats werd gekruisigd⁹.

⁷ Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 156-157.

⁸ Fritsch, E., 'Islam und Christentum im Mittelalter. Beitrage zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache'. Breslau 1930, 16. In: Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 104. Vgl. Deuteronomium 21:23.

⁹ Tabari, 'Tafsir', VI,12,16. In: Wessels, A., *op.cit.*, 104.

Het is begrijpelijk dat Moslims, ter aanvulling van de Koranwoorden in Soera 4:157, 'Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd, maar het werd hun gesuggereerd...' ook bijbelwoorden – Deuteronomium 21:23 – gebruiken in een poging, Christenen te overtuigen. Voor Moslims is het belangrijk te kunnen geloven, dat Jezus niet gekruisigd is: op deze wijze behoudt hij voor hen de waardigheid van het profeet-zijn.

Wessels bespreekt dan de islamitische visie op het aspect van verzoening en verlossing:

Het andere bezwaar van de Moslims is gericht tegen de idee van de verzoening of verlossing, die zich met het kruis van Christus verbindt. Dit hangt samen met de leer van de erfzonde. Naar moslim verstaan is die idee in strijd met de gerechtigheid van God en in strijd met de schrift. Men haalt om dit uit de bijbel te bewijzen een tekst als Ezechiël 18:20 aan, waar staat: "De ziel die zondigt die zal sterven. Een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen en een vader zal niet mede de ongerechtigheid van de zoon dragen. De gerechtigheid van de rechtvaardige zal alleen rusten op hemzelf en de goddeloosheid van de goddeloze zal alleen rusten op hemzelf". Maar voor moslims speelt natuurlijk de Koran een beslissende rol, die zegt: "Geen ziel doet werken dan op eigen rekening en niemand zal de last van een ander dragen..." (Soera 6:164).¹⁰

Verder zegt Wessels:

Dat de afkeer van het kruis ver kan gaan, blijkt uit de traditie volgens welke Jezus eens zal verschijnen om het kruis te vernietigen.¹¹

Vervolgens laat hij nogmaals Fritsch aan het woord:

De lijdende Christus blijft voor de moslim iets onbegrijpelijks: "Heeft de goddelijke natuur van Christus niet de macht zijn menselijke natuur tegen de Joden te verdedigen, dan zouden de Joden machtiger geweest zijn dan de Heer der wereld. Heeft Hij er echter de macht toe maar wilde Hij niet, dan weerspreekt dat de gewoonte van God om zijn gezanten te helpen en als die gedood werden, dan stierven zij als martelaars. Christus stierf echter als een zwakkeling die om hulp riep", zegt Ibn Taymiyya.¹²

Jezus' vertwijfelde roep in zijn Godverlatenheid was echter niet het laatste, zoals Ibn Taymiyya veronderstelt. Hij stierf met de woorden

¹⁰ Wessels, A., *op.cit.*, 104.

¹¹ Wensinck, 'Handbook', 113. (Engelse editie van Wensinck, A.J. & Kramers, H.J., 'Handwörterbuch des Islams' VIII, p. 216 (leer van Baidawi). Leiden, 1941.) In: Wessels, A., *op.cit.*, 104.

¹² Fritsch, *op.cit.*, 119. In: Wessels, A., *op.cit.*, 106.

“Vader, in uw handen beveel ik mijn geest” en zo is hij gestorven als de mens die ook in uiterste nood op God vertrouwt en zich aan Hem overgeeft; dit is geen teken van zwakte, maar van bewuste overgave aan God – tevens de letterlijke betekenis van het woord ‘islam’.

Wessels zelf zegt:

Het moet toegegeven worden dat de moslimse polemici wel een aantal essentiële vragen aan de orde stellen. Deze kwesties raken inderdaad het hart van het christelijk geloof. Bij alle verschillen die er zijn tussen de Moslims en de eerste discipelen van Jezus is er een zekere overeenkomst in de vragen waarmee zij reeds bezig waren, en de moslimse vragen. Het fundamentele verschil is uiteraard, dat de discipelen Jezus persoonlijk ontmoetten en ‘getuigen’ van hem waren. Maar de parallel waar het hier om gaat is:

Hoe konden de discipelen als Joden tot het geloof komen, dat Jezus de Messias was, die moest lijden en sterven...?

Bij alle verschil dat er is tussen de situatie van de schrijvers van het Nieuwe Testament of de discipelen én de Moslims, in beide gevallen komt de vraag op, waarom de Christus moest lijden en de vraag naar de bijzondere verbondenheid van Jezus Christus met God.¹³

Het Messias-aspect, het aspect van de gezalfde, waarover hier gesproken wordt, staat van oorsprong inderdaad niet in relatie tot lijden en sterven maar tot ‘*masjiach*’, Gods gezalfde koning, en als gezalfde ‘de man naar Gods hart’. Van lijden en sterven is in het Messias-begrip geen sprake.

Tot slot bespreekt Wessels een boek van de Moslim-auteur Kamil Husayn, van grote waarde bij dit onderwerp, omdat de interpretatie van zeer universele betekenis is:

De Egyptische schrijver Kamil Husayn heeft onder de titel ‘*De stad des verderfs; een vrijdag in Jeruzalem*’ – ‘literaire fantasie over wat er in het jaar 28 in Jeruzalem geschiedde op de wereldhistorische vrijdag der kruisiging van Jezus’ – de ‘goede vrijdag’ en de gebeurtenissen van die dag beschreven. Hij ziet in de misdaad van de veroordeling van Christus tot het kruis een van de grootste misdaden van de geschiedenis. Centraal staat in zijn boek het geweten van de mensen en hoe zij allen, Joden, Romeinen, priesters en discipelen in geweten schuldig staan aan deze veroordeling. Kamil Husayn ziet dit oordeel als de moord op het menselijk geweten waar niet alleen Joden, maar ook Christenen en Moslims, ja de hele mensheid mee verbonden was. ‘Op die dag wilden de mensen hun geweten vermoorden, dat was de grootste tragedie van het mensdom. De gebeur-

¹³ Wessels, A., *op.cit.*, 119.

tenissen van die dag openbaren alles wat de mens tot zonde drijft. Nooit is er enig kwaad geschied dat niet zijn oorsprong vond in deze begeerte van de mens zijn geweten en het licht ervan te doden, om vervolgens ergens anders leiding te zoeken. Er is geen onrecht dat de mens teistert, dat niet voortkomt uit deze verraderlijke wens.

De gebeurtenissen van die dag behoren niet tot de geschiedenis van vroegere eeuwen. Het zijn rampen die elke dag opnieuw gebeuren in het leven van ieder persoonlijk. Tot het einde der tijden zullen de mensen medespelers zijn in de gebeurtenissen van die gedenkwaardige dag, voortdurend in gevaar – zoals de inwoners van Jeruzalem toen – dezelfde zonde te begaan en in dezelfde dwaling te vervallen. Zij zullen in dezelfde duisternis wandelen totdat zij besluiten de grenzen, die het geweten stelt, niet te overschrijden.

Kamil Husayn noemt de idee dat Jezus aan het kruis vervangen zou zijn door iemand – hetzij Judas of Simon van Cyrene volgens de traditie – een primitieve verklaring van de korantekst. Geen ontwikkelde Moslim, zegt hij, zal het geloven. De betekenis van deze tekst is dat de Joden dachten dat zij Jezus doodden, maar dat God hem tot zich nam op een manier die onverklaard kan blijven.¹⁴

Kennelijk is over dit gebeuren diep nagedacht; misschien niet een manier van denken die uitloopt op een verlossingsgedachte als bij Christenen, maar een bezinning op wat daar gebeurde, alles te maken hebbend met het menselijk geweten, waar ook Khan op doelde.

Wessels besluit dan:

Wie Jezus is en wat zijn betekenis is, is iets wat wij nog niet volledig weten. Ik ben er van overtuigd dat de 'leer omtrent Christus' nog niet afgesloten is, maar nog verder verrijkt, verruimd zal worden door de ontmoeting in de lange pelgrimstocht der mensheid. Dat was in het verleden zo en dat zal ook in de toekomst zo zijn.

Küng ziet in Jezus' lijden en sterven een aspect van Jodendom en Islam, namelijk de *overgave aan God*:

Wij moeten duidelijk het feit voor ogen houden, dat Jezus dezelfde centrale betrokkenheid had als het Jodendom vóór hem en Mohammed ná hem: de betrokkenheid op God, met onvoorwaardelijke overgave aan God. Dat is onbetwistbaar een fundamentele band tussen Jodendom, Christendom en Islam. 'Islam' betekent 'onderwerping' of 'overgave' aan

¹⁴ Husayn, M.K., 'Qarya Zâlîma' (1954). Ned. vert. Baljon, J.M.S.: 'Stad des verderfs. Een vrijdag in Jeruzalem'. Amsterdam 1961, 222. In: Wessels, A., 'De Nieuwe Arabische Mens'. Baarn 1977, 58.

God, niet verstaan als een passieve berusting, maar als een actieve binding. Dit kan heel goed weergegeven worden door Jezus' bede "Uw wil geschiede". Dat wat God wil in de hemel moet op aarde gedaan worden. Het woord 'willen' is daarbij slechts een benadering van het hebreeuwse *rason* of aramese *re'utha*, dat in feite 'gunst', 'welbehagen' betekent: wat God in zijn gunst, in zijn welbehagen heeft beslist voor ons welzijn. Deze wil moge geschieden.¹⁵

In zijn boek 'Christentum – Wesen und Geschichte' gaat Küng hier verder op in:

In het licht van de Paaservaring maakte de aanvankelijke troosteloosheid en sprakeloosheid in de jonge Christengemeenschap plaats voor de simpele overtuiging, dat alles wat met Jezus gebeurd was in overeenstemming met Gods plan had plaatsgehad, dat Jezus zijn weg 'moest' gaan overeenkomstig Gods wil. Vanuit de Hebreeuwse Bijbel dienden als voorbeelden hiervoor:

- de profeet aangesteld door God, maar vervolgd door de mensen;
- de knecht, onschuldig en plaatsvervangend lijdend voor de zonden van velen;
- het offerdier dat symbolisch de zonden van de mensheid wegneemt.

Al deze begrippen hielpen langzaamaan betekenis geven aan het wrede, zinloze gebeuren op het kruis. Zij waren niet bedoeld als het verouderde idee van een bloeddorstig en sadistische god die alleen tevreden te stellen was door een menselijk offer, of het mythische rituele gebeuren van een in stukken gebroken en herlevende god (als Dionysus)¹⁶.

Het werd duidelijk dat wat met Jezus gebeurd was niet eenvoudigweg willekeurig of zinloos was. Alles gebeurde 'volgens de Schriften', zoals de mensen zeiden, waardoor zij aanvankelijk de Hebreeuwse Bijbel als een geheel zagen die, als Jezus de Messias was, noodzakelijkerwijs overal naar hem moest verwijzen.

Echter, om dit te ontdekken hadden zij een soort eigen exegese nodig, die het nieuwe 'beeld' zag door het hele Oude Testament heen. Was bijvoorbeeld de 'rechtvaardige', afgeschilderd in Jesaja 53, niet een duidelijke verwijzing naar Christus? En kon de Hebreeuwse Bijbel, aldus verstaan, niet in toenemende mate worden geïnterpreteerd in termen van het kruis en, omgekeerd, het kruis in toenemende mate worden geïnterpreteerd in termen van de Hebreeuwse Bijbel, zodat het steeds duidelijker bleek, dat ook en met name in Jezus God, de God van Israël, persoonlijk had gehandeld? Op grote schaal hebben we zo'n ontwikkelde 'theologie van het kruis', enerzijds in vertelvorm in het oudste evangelie, het evangelie

15 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 109.

16 Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 64.

van Marcus, en anderzijds in de doorlopende discussie in de brieven van de apostel Paulus. Het woord van het kruis werd het grote christelijke antwoord op de eeuwenoude vraag van de onbegrijpelijkheid van lijden en bovenal onschuldig lijden.¹⁷

Nu hebben wij een duidelijke definitie van wat kenmerkend is voor een Christen – in tegenstelling niet alleen tot het Jodendom maar ook tot alle religies en het humanisme; wat kenmerkend is voor een Christen is Christus-zélf die gekruisigd werd en toch leeft. En geloof in deze Christus is niet een lege formule of louter een dogmatische formule, want (..) het geloof in Christus geeft een fundamentele aanwijzing voor heden en toekomst: Jezus Christus brengt niet een nieuwe wet, maar *liefde* als het normatieve basisbegrip voor christelijk leven en handelen, lijden en sterven.¹⁸

Küng maakt hier onderscheid tussen de interpretaties die Christenen, in het bezit gekomen van een Hebreeuwse Bijbel, met betrekking tot het lijden en sterven van Jezus gingen geven aan oudtestamentische teksten, en dat wat Christus zelf aangeeft als fundamenteel belangrijk: liefdevol leven en handelen en desnoods lijden en sterven. Op pag. 66 van zijn boek vat Küng het nog eens als volgt samen:

Wat dus specifiek christelijk is, is dat alle ethische vragen verstaan worden in het licht van de gekruisigde en opgewekte Jezus Christus. Jezus, aan wie de Christen eens voor altijd verbonden is in de doop, door geloof, moet Heer over hem blijven. Dit alles betekent dat, zoals het geloof in Jahweh het onderscheidend kenmerk is van de Joden, het geloof in Christus het onderscheidend kenmerk van de christelijke ethos is.

11.3 Vergelijking van de literatuurgegevens

Ten aanzien van de zingeving aan Jezus' lijden en sterven gaf Küng de gedachten weer van de vroege Christengemeenschap, die het lijden en sterven van Jezus meende te begrijpen vanuit de profetieën in de Hebreeuwse Bijbel. Met hun geloof in Christus gingen zij zich onderscheiden van het joodse geloof dat God centraal stelde.

Askari vraagt zich af, waarom een kwalitatief zo hoog persoon als Jezus – een Woord en een Geest van God, een Teken van Hem – door God gezonden werd naar de Joden, die reeds een monotheïstisch geloof

¹⁷ Küng, H., *op.cit.*, 64-65.

¹⁸ Küng, H., *op.cit.*, 65.

bezaten. Hij weet geen antwoord, maar wel een verklaring voor de slechte afloop met Jezus: de arrogantie van de macht, de exclusiviteits-claim die anderen uitschakelt; dit ziet Askari als een oproep aan Joden, Christenen en Moslims tegen eenzijdigheid en vóór een gezamenlijke boodschap. Het antwoord op zijn vraag zal hopelijk in het volgende hoofdstuk in de woorden van Jezus terug te vinden zijn.

Wessels bemerkt de moeite die Moslims hebben met het gegeven, dat Jezus zou zijn gekruisigd en gestorven, terwijl teksten in de Koran dat volgens hen juist tegenspreken en ook het woord van Mozes in Deuteronomium 21:23 hun aanleiding geeft om te denken dat Jezus als profeet niet kan zijn gekruisigd.

Volgens Moslims is ook de idee van de erfzonde in strijd met de gerechtigheid van God en met de Schrift. Ook zij halen om dit te bewijzen Gods woord uit Ezechiël 18:20 aan, “een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen en een vader zal niet mede de ongerechtigheid van de zoon dragen. De gerechtigheid van de rechtvaardige zal alleen rusten op hemzelf en de goddeloosheid van de goddeloze zal alleen rusten op hemzelf.”

In dit opzicht is ook het door Wessels besproken boek van Kamil Husayn, ‘Qarya Zâlîma’, verhelderend, omdat de schrijver het geweten van de mens aan de kaak stelt. The Encyclopaedia of Islam zegt over het werk van deze vroegere rector van de Ayn Shams Universiteit van Caïro, dat het essentiële deel van zijn boodschap is, de mensen in herinnering te brengen, dat het geweten moet spreken boven alles uit, zelfs boven de religie, als het nodig is. De Encyclopaedia memoreert één van de laatste hoofdstukken van het boek, met het opschrift ‘Terug naar de Bergrede’, waarin de schrijver treffend de woorden van Christus ontvouwt. Hij vat deze samen in de volgende drie punten:

1. Men moet uit alle macht alle valse goden van geld, status, godsdienst of het algemeen belang verwerpen;
2. Men moet zuiver leven naar de voorschriften van de naastenliefde;
3. Men moet zichzelf bevrijden van elke drift die de stem van het geweten zou overstijgen.¹⁹

Husayn noemt de veroordeling van Christus tot het kruis één van de grootste misdaden van de geschiedenis. Centraal staat daarbij het vermoorden van het *eigen geweten* van de mensen.

In het betreffende boek zegt de schrijver in zijn voorwoord woorden die een zekere overeenkomst vertonen met die van Khan over de zoge-

19 *The Encyclopaedia of Islam*, IV. Leiden 1978, 85-86.

naamde 'oprechte zekerheid' van mensen:

"Alle kwaad komt voort uit de wil der mensen, hun geweten te doden in naam van 'hogere belangen en verplichtingen'. Daar ligt de tragedie der mensheid."²⁰

Over de kruisiging zegt Husayn:

"Zij meenden dat zowel hun verstand als hun godsdienst hun verplichtingen oplegden, die zwaarder wogen dan hergeen hun geweten hen gebod. Zij beseften niet, dat het verlies van het geweten door niets is goed te maken. Want het geweten van de mens is een fakkel, aangestoken aan Gods licht en zonder deze fakkel verdwaalt de mens."²¹

In het boek merkt de openbare aanklager op:

"Het geweten van de enkeling weerhoudt de gemeenschap niet de afschuwelijkste misdaden te begaan, zolang ze maar gepleegd worden in naam van de gemeenschap. Het geweten is de enige macht die een mens terughoudt van het kwade, en een collectief heeft geen geweten."²²

Op pagina 173 laat de schrijver 'de Wijze' in het boek, 'aan wie God kennis en inzicht had geschonken als aan geen ander', zeggen over de drie uren durende duisternis op Golgotha:

"Van alle gebeurtenissen van vandaag is er één die u niet weet: God heeft Christus de Heer tot Zich opgenomen. Hij was Gods licht op aarde en toen de burgers van Jeruzalem dat licht per se wilden doven, is de wereld om hen heen donker geworden. Deze duisternis is een teken van God waarmee Hij te kennen wil geven, dat Hij het licht des geloofs en de leiding van het geweten van hen heeft weggenomen."

Khans verklaring, hoe en waarom de moord op Jezus heeft kunnen gebeuren, heeft te maken met de keuze van een criterium op grond waarvan de mens oordeelt en meent goed te handelen. Mensen kunnen vanuit een volkomen oprecht en standvastig geloof, ook wat Gods wil betreft, volstrekt tegenstrijdige ideeën hebben.

De reden voor Jezus' dood – overigens zonder zinverlening – ziet hij in de heilige overtuiging van mensen, hiermee een goed werk voor God te verrichten. Dit sluit aan bij de woorden die het Johannes-evangelie aanhaalt van Jezus:

20 Husayn, M.K., *Qarya Zâlîma* (1954) XIII. Ned. vert. Baljon, J.M.S., 'Stad des verderfs. Een vrijdag in Jeruzalem'. Amsterdam 1961, 222. In: Wessels, A., *De Nieuwe Arabische Mens*. Baarn 1977, 58.

21 Husayn, M.K., *Stad des Verderfs. Een vrijdag in Jeruzalem*, p. 4.

22 Husayn, M.K., *op.cit.*, 19.

“Er komt een tijd, dat ieder die u doodt zal menen een daad van Godsverering te stellen.” (Johannes 16:2)

Met toepassing van Khan's verklaring op de kruisiging van Jezus kan de één op grond van de Bijbel dus zeker menen te weten, dat de kruisiging van Jezus tegen Gods wil is, en de ander op grond van dezelfde Bijbel, dat Gods liefde voor de mensheid zó groot is, dat de vloek van het kruis daar niet tegenop weegt.

Doorgeredeneerd kan zo de kruisiging voor de één het symbool worden van Jezus' verhoging en volstreckte overgave – mede gezien zijn gestrekte houding –, voor de ander het symbool van Godverlatenheid in een hangen tussen hemel en aarde. Ook de kruisgang kan voor de één een symbool zijn van Jezus' 'gaan tot het uiterste' in liefde, voor de ander een symbool van 'gaan tot het uiterste' van de zondaar die het zover laat komen. Of ook: een kruis op een kerk of aan een halsketting kan voor de één de betekenis hebben van de 'grote daden Gods', voor de ander een bewustwording inhouden van wat Jezus collectief is aangedaan en daarmee tot een 'anti-symbool' worden.²³

Zo wordt ook het scheuren van het voorhangsel, toen Jezus stierf, door de één gezien als een opheffing van de scheiding met het Heilige der heiligen door de dood van Christus – God is nu bij de mensen – en roept het bij een ander een bang vermoeden op: wil God na de ontheiliging op Golgotha nog wel iets met de mensen te maken hebben, of symboliseert dit volledig scheuren een verbreking van de heilige relatie van God met de mens?

Over de zin van Jezus'dood dan wel de door Husayn genoemde 'hogere belangen' geeft René Girard een wrang voorbeeld. In zijn boek 'Le bouc émissaire' spreekt hij van een 'gesacraliseerde vervolgingsvoorstelling': Kajafas is volgens hem 'de offeraar bij uitstek, hij die de slachtoffers doet sterven om de levenden te redden.'²⁴

De 'levenden' zijn dan kennelijk onder meer de leden van de Raad, in vergadering bijeengeroepen door de overpriesters en Farizeeën, waar de woorden klinken:

“...Als wij hem (Jezus) zo laten geworden, zullen allen in hem geloven en de Romeinen zullen komen en ons zowel onze plaats als ons volk ontnemen.” (Johannes 11:47-48)

23 Vgl. Wiersinga, H.A., *Verzoening met het lijden?* Ten Have, Baarn, 1975, p.71: 'Het kruis geldt in alle kleuren (het rode en het groene, het blauwe en het wit-gele kruis) als symbool van *verlichting* van het veelsoortig menselijk lijden; kennelijk is 'het kruis' als een lijden beleefd, dat ánder lijden verlicht.

24 Girard, R., *Le bouc émissaire*. Paris 1982, 169.

In dat licht antwoordt de hogepriester Kajafas dan ook, dat het beter is voor hen dat één mens sterft voor het volk en niet het gehele volk verloren gaat. (Johannes 11:49-50).

In 'La route antique des hommes pervers' schrijft Girard over 'de ommekeer van een menigte die diegene verandert in een zondebok, wie zij gisteren vereerde en morgen misschien zal vereren, als zijn dood maar een periode van vrede aan de samenleving geeft.'²⁵

André Lascaris bespreekt in zijn boek 'Advocaat van de zondebok' dit 'zondebok-mechanisme' van Girard en hij geeft daar verdere invulling aan. Hij zegt, dat bij het wegvallen van alle middelen om vrede te vinden, de mensen 'automatisch', 'instinctief' terugvallen op het uitdrijven van de zondebok. Daardoor keert tot grote opluchting van ieder de vrede terug. (...) Dit uitdrijven van de zondebok is zelfs effectief in zoverre, dat Lucas suggereert dat Pilatus en Herodes vrienden worden, aldus Lascaris.²⁶

In de symbolische zin van het woord is de 'zondebok' – een volksbenaming – een geitebok. Eenmaal per jaar op Jom Kippoer (Grote Verzoendag) wordt zo'n bok de woestijn ingestuurd, beladen met de zonden van het volk, nadat de hogepriester door handoplegging met beide handen op de kop van het dier en met een zondenbelijdenis de zonden van het volk op hem had overgedragen, opdat hij deze weg zou brengen naar de woestijn²⁷, waar hij wordt vrijgelaten (Leviticus 16:5-26).

Maar wat dan opvalt is, dat de parallel met de z.g. zondebok in zoverre niet opgaat, dat de bok in de woestijn niet wordt gedood, maar *vrijgelaten*, en dat de hogepriester vóór het wegzenden van het dier *schuld belijdt* namens het volk.

Omdat het in dit hoofdstuk gaat om de vraag naar de zin van het lijden en sterven van Jezus van Nazareth die in de drie Abrahमितische godsdiensten zo'n belangrijke plaats inneemt, is het begrijpelijk, dat hier de persoonlijke gevoelens van de vier auteurs cumuleren: Khan's psychologische verklaring van menselijke motieven voor het doden van Jezus als een goed werk voor God, de kritiek van Askari op de arrogantie van de machthebbers, Wessels die de kritiek van Askari nog aanscherpt met

25 Girard, R., *La route antique des hommes pervers*. Paris 1985, 235.

26 Lascaris, A., *Advocaat van de zondebok – Het werk van René Girard en het Evangelie van Jezus*. Hilversum 1987, 41,67; m.v.n. Lucas 23:12, 'En Herodus en Pilatus werden op diezelfde dag met elkaar bevriend; vóór die tijd immers leefden zij in vijandschap met elkander.'

27 Reicke, B./Rost, L. *Bijbels-historisch Woordenboek* VI. Utrecht 1970, 152.

citaten van Kamil Hussayn, en Küng die ondanks alles niet wil twijfelen aan de solidariteit van God de Vader, die een God van levenden is en niet van doden.

In ieder geval wordt hier duidelijk, dat op de vraag naar het doel van Jezus' lijden en sterven indien dit niet als zoenoffer gediend heeft, de auteurs slechts kunnen wijzen op de wreedheid van de mensen en niet op goddelijke zingeving. Daarom zullen in de volgende paragraaf uitspraken van Jezus hierover geraadpleegd worden.

11.4 Toetsing van de voorafgaande meningen aan Jezus' uitspraken over zijn komend sterven

Uit bovenstaande meningen blijkt, dat alle schrijvers zoeken naar de *specifiek theologische aard* van de reden: wat kan dit met de wil van God te maken hebben?

Toetsing aan de woorden van Jezus Christus laat zien, dat hij zelf zijn dood meermalen heeft *voorspeld* – in elk van de synoptische evangeliën drie keer – en dat hij ook zijn discipelen op zijn dood voorbereid heeft. Maar ook hieruit blijkt geen verlossingselement. De vraag blijft dan open, in hoeverre dit alles geschied is *naar Gods wil*.

Het argument van sommige Moslims, dat Jezus, als hij een *profeet* is, niet gekruisigd of gedood kon worden, wordt door hem zelf, gezien zijn volgende woorden, niet bevestigd:

“Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, want gij bouwt de grafsteden der profeten en verfraait de gedenktekenen der rechtvaardigen, en gij zegt: ‘Indien wij geleefd hadden in de dagen onzer vaderen, zouden wij met hen geen gemene zaak gemaakt hebben ten opzichte van het bloed der profeten’. Gij getuigt dus van uzelf, dat gij zonen zijt van de moordenaars der profeten. Maakt ook gij de maat uwer vaderen vol! Slangen, adderengebroid, hoe zult gij ontkomen aan het oordeel der hel? Daarom zie, ik zend tot u profeten en wijzen en schriftgeleerden. Van hen zult gij sommigen doden en kruisigen en van hen zult gij anderen geselen in uw synagogen en vervolgen van stad tot stad (...) Jeruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt, en stenigt wie tot u gezonden zijn, hoe dikwijls heb ik uw kinderen willen vergaderen, gelijk een hen haar kuikens onder haar vleugels vergadert, en gij hebt niet gewild...”²⁸(Mattheüs 23:29-37)

28 Deze tekst draagt het kenmerk van het z.g. redactiehistorisch criterium, indien het hier gaat om een ‘onwillige overlevering’: het verwijt van Jezus aan de schriftgeleer-

Ook hier geeft Jezus aan, dat er kwaad gebeurt *tegen Gods wil in*, maar wél door Hem voorzien; hierop wordt straks nog verder ingegaan. In elk geval maakt Jezus duidelijk, dat de geschiedenis zich herhaalt: profeten worden kennelijk niet meer gezien als afgezanten van God die een belangrijke boodschap brengen, waar met eerbied naar geluisterd wordt. Integendeel wordt de profeet, juist door de geestelijkheid, bij herhaling genegeerd, geïsoleerd, tot zondebok gemaakt en voor zijn slechte tijding gestraft. Dat gold voor de oudtestamentische profeten, voor de nieuwtestamentische Jezus Christus en ook voor de na-testamentische Mohammed.

Een zeer duidelijke aanwijzing van Jezus aangaande zijn dood, die is opgenomen in de drie synoptische evangeliën, is de parabel van de onrechtvaardige pachters. (Mattheüs 21:33-46, Marcus.12:1-12, Lucas 20:9-19)²⁹

Mattheüs verwoordt de parabel van Jezus als volgt:

“Er was een heer des huizes, die een wijngaard plantte, en er een heg omheen zette, en er een wijnpers in groef en een toren bouwde; en hij verhuurde die aan pachters en ging buitenslands.

Toen nu de tijd der vruchten naderde zond hij zijn slaven naar die pachters om zijn vruchten in ontvangst te nemen. Maar de pachters grepen zijn slaven, sloegen de ene, doodden de andere en stenigden een derde.

Hij zond weer andere slaven, nog meer dan eerst, en zij behandelden hen op dezelfde wijze.

Ten laatste zond hij zijn zoon tot hen, zeggend: “Mijn zoon zullen zij ontzien.” Maar toen de pachters de zoon zagen, zeiden zij tot elkaar: “Dit is de erfgenaam, komt, laten wij hem doden om zijn erfenis aan ons te brengen.”

En zij grepen hem en wierpen hem buiten de wijngaard en doodden hem. Wanneer nu de heer van de wijngaard komt, wat zal hij met die pachters doen?” Zij (de omstanders) zeiden tot hem: “Een kwade dood zal hij die kwaden doen sterven en de wijngaard zal hij verhuren aan andere pachters, die hem de vruchten op tijd zullen afleveren.”

den en Farizeeën inzake de moord op de profeten in het verleden en het doortrekken ervan naar zijn eigen situatie in het heden getuigt niet van een klassiek-christologische intentie van de schrijver, maar eerder van een ‘buigen voor’ eerbiedwaardig traditiegoed en daarmee van de ‘Jezus-echtheid’ (‘ipsissima Jesu’) van deze woorden. (Vgl. Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 67-73.)

²⁹ Schillebeeckx, E., *op.cit.*, 140,127:

‘Het zijn steeds dezelfde grond-elementen van Jezus’ prediking, die in de parabels, genomen uit gebeurtenissen van het alledaagse ‘profane’ leven, dezelfde boodschap van de komende Gods-heerschappij belichten. Meestal zit er een paradox, een *schok*-effect in.’

Jezus zeide tot hen: "Hebt gij nooit gelezen in de Schriften: 'De steen die de bouwlieden afgekeurd hadden is tot een hoeksteen geworden; van de HERE is dit geschied en het is wonderlijk in onze ogen'?

Daarom, ik zeg u, dat het Koninkrijk Gods van u zal weggenomen worden en het zal gegeven worden aan een volk, dat de vruchten daarvan opbrengt."

En toen de overpriesters en de Farizeeën zijn gelijkenissen hadden gehoord, begrepen zij, dat hij hen bedoelde. En hoewel zij hem trachtten te grijpen, vreesden zij de scharen, daar die hem voor een profeet hielden.

11.5 Overweging bij de parabel

Op de vraag, of het de bedoeling van de heer van de wijngaard was, dat zijn zoon gedood zou worden, is het antwoord duidelijk: integendeel, het was de bedoeling dat de pachters hem zouden *ontzien*.

De vraag die daarop zou kunnen volgen is, of deze door Jezus vertelde parabel wel betrekking heeft op zijn eigen situatie, waarbij de wijngaardenier vergeleken zou moeten worden met God en de naar de pachters gezonden zoon met Jezus zelf.

Indien al uit klassiek-christologische overwegingen getracht zou worden tot een ontkennend of ontwijkend antwoord te komen, dan zijn het hier toch reeds de overpriesters en de Farizeeën, die Jezus' toespeling kennelijk verstaan: zij proberen hem te grijpen c.q. de hand aan hem te slaan, omdat zij, zoals de evangelisten vermelden, begrepen dat hij deze gelijkenis met het oog op hen verteld had.

Dit is een symbolisch geladen gelijkenis. Het gaat niet alleen om de relatie God-Jezus als de Vader-zoon relatie, maar er is méér: de wijngaard – het Koninkrijk Gods – komt er bij. En het gaat ook niet alleen om Jezus Christus, maar ook om de andere profeten; ook zij hebben een bijzondere positie in de wijngaard – evenals de rentmeesters die de verantwoordelijkheid voor de oogst en het deel daarvan voor de Heer op zich genomen hebben. Wat zo duidelijk in drie synoptische evangeliën opgetekend werd, moet ook wel belangrijk zijn geweest voor een grote groep mensen in die tijd.

David Flusser schrijft hierover:

Deze gelijkenis neemt onder de gelijkenissen van Jezus een bijzondere plaats in, omdat zijn streven niet een morele eis inhoudt, maar de persoon

van Jezus-zelf, zijn gezonden-zijn en de hem bedreigende tragische dood. Daarom hebben de symbolen, de 'dramatis personae' in deze gelijkenis een concrete historische betekenis.

Het *aantal* van de symbolen – vijf – is in vergelijking tot andere gelijkenissen hoog: de heer van de wijngaard is God, de wijngaard is Israël, de slechte pachters zijn het corrupte establishment, de uitgezonden knechten zijn de profeten en de zoon is Jezus.

Ook bij de knechten wordt het normale getal 'drie' overschreden en wat over de vierde, de 'boventallige', verteld wordt is warempel niet zomaar een eenvoudige toevoeging, maar een schokkende onheilsboodschap. De overschrijding van het drievoudige brengt hier ook een schrille dissonant te weeg.

Voor de toehoorders van deze gelijkenis was het duidelijk waar de gelijkenis op doelt. In die tijd waren zij gewend aan deze vertelvorm en hadden een onmiddellijke toegang tot plaatsvervangende duiding van de motieven. Wie echter tegenwoordig deze waarde van de gelijkenissen niet meer kan inschatten, die verandert deze gelijkenis door een goedbedoelde 'ont-allegorisering' in een lege huls.³⁰

Voor Flusser staat hier de wijngaard, die aan anderen gegeven zal worden, symbool voor *Israël*. Het Marcus- en Lucasevangelie laten zich hierover niet uit, in het Mattheüs-evangelie wordt *het Koninkrijk Gods* als de wijngaard genoemd. Ongetwijfeld zou dit de ernst van de boodschap vergroten.

Het aantal knechten dat hier door Flusser genoemd wordt betreft de Lucas-versie van de parabel. Mattheüs noemt behalve de eerste drie ook 'andere' slaven en Marcus 'nog vele anderen'. En wanneer het zenden van de slaven gebeurde bij drie *verschillende* oogsten, zoals door sommigen wordt gesuggereerd³¹, spreekt hieruit het geduld van de heer bij het wachten op vruchten van de oogst.

Op grond van het weergeven van deze door Jezus vertelde parabel en de reactie daarop van de overpriesters en Farizeeën die zich ontdekt voelden, kan de conclusie nauwelijks anders zijn dan dat hiermee aangegeven wordt, dat het Gods bedoeling geweest is, dat Jezus niet gedood zou worden.³²

30 Flusser, D., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*. Teil I: 'Das Wesen der Gleichnisse'. Bern-Frankfurt 1981, 125, 304.

31 Kümmel, W.G., *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, 124, en Duncan, J./Derrett, M., *Fresh light on the Parable of the Wicked Vinedressers*. (London), 25, 26. In: Artikelen over gelijkenissen. Bibliotheek Theologisch Instituut, Katholieke Universiteit Nijmegen.

32 In zijn dissertatie *'De verzoening in de theologische discussie'* (1972) heeft Dr. Herman

In het Nieuwe Testament komen verschillende 'christologieën' voor, ofwel verschillende manieren waarop de betekenis van Jezus en zijn werk wordt uitgelegd. Dat geldt ook voor de betekenis die aan zijn dood gegeven wordt. Het feit, dat er geen ondubbelzinnige, eensluidende christologie is, is door een meerderheid van christelijke theologen en exegeten aanvaard. Omdat de christologieën ook vaak in tegenspraak met elkaar zijn, moet het evenwel mogelijk zijn om nogmaals daarover na te denken. Ook ten behoeve van het antwoord aan de Moslims is herbezinning hier zeker op zijn plaats. De woorden die van Jezus-zelf worden weergegeven hebben daarbij uiteraard een belangrijke functie.

11.6 Conclusies uit hoofdstuk 11

Als antwoord op de vraag aan het begin van dit hoofdstuk: "*Waarom heeft Jezus moeten lijden en sterven, indien dit lijden en sterven niet als zoenoffer gediend heeft?*" wordt uit vergelijkingen van literatuurgegevens met de woorden van Jezus Christus het volgende geconcludeerd:

- * Gezien de meningen van de auteurs en de weergave van de evangelisten is het gebeurde op Golgotha een schokkende ervaring geweest, die vele vragen heeft opgeroepen.
- * De door Jezus Christus vertelde parabel met betrekking tot de wil van de heer van de wijngaard, dat zijn zoon zou worden ontzien, heeft consequenties voor de bestaande christologie die zegt, dat God genoege-doening wilde voor de schuld der mensen en daartoe zijn Zoon Jezus Christus in de wereld heeft gezonden om plaatsvervangend voor de mensheid te lijden en te sterven.

Wiersinga, verwijzend naar Joh.18:11, "De beker die de Vader mij gegeven heeft, zou ik die niet drinken?" gezegd, dat de Vader inderdaad met het lijden te maken heeft, maar dat daarachter geen toorn ligt, maar de Messiaanse opdracht. Het lijden blijkt een onvermijdelijk bestanddeel van deze opdracht. Hij refereert aan de gelijkenis van de pachters en de woorden "Mijn zoon zullen zij ontzien". Jezus realiseert zich gaandeweg, dat dit lijden de Godsgezant wacht, dat een breuk 'ervan komen moet'. We zullen bij het 'moeten' eenzelfde onderscheiding dienen te maken als t.a.v. het 'willen': het heil 'moet' van God, het kruis níét: dat 'moet' van de mensen. Wat voor God wél noodzakelijk is is het behoud van mensen. (p.32,168,169)

Wiersinga duidt hier dus op een 'behoud' zonder kruisdood.

Berkhof lijkt eveneens in deze richting te denken, als hij spreekt over het christelijk geloof dat wéét van de menselijke beslissing die in het doden van Jezus viel, en de Goddelijke beslissing die viel in zijn opstanding. (*Christelijk geloof*. Nijkerk 1985, 502.)

- * Omdat uit de door Jezus vertelde parabel van de onrechtvaardige pachters geconcludeerd kan worden, dat het níét de bedoeling van God was dat Jezus gedood zou worden, maar integendeel dat hij zou worden *ontzien*, dient het sterven dat desondanks plaats vond ook niet als ‘verzoenend sterven’ beschouwd te worden.
- * Het afwijzen en doden van de door God beminde Zoon, tegen de wil van de Vader in, kan eerder aangemerkt worden – zoals de Katechismus van de Katholieke kerk ook doet – als het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is.
- * Van een *genade* van God, die Jezus met zijn lijden voor ons verworven zou hebben – om in het betekenisveld van de Heidelbergse Catechismus te blijven – kan dan al in het geheel geen sprake meer zijn.
- * De *genade* van God, als gunstbetoon aan de mensheid, zou veeleer hieruit blijken, dat God het gebed heeft willen verhoren van Jezus die – vanwege de ernst van deze misdaad – de gunst van zijn Vader zocht met de woorden: “Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen”. Door Jezus op te wekken op Paasmorgen is de moord op hem – met alle consequenties daarvan voor de mensheid – niet het laatste geweest, maar heeft de mensheid, inclusief verraders, verloochenaars en weglopers een nieuwe levenskans gekregen. Daarmee wordt het gebeuren niet als ongedaan beschouwd, maar wordt het kwaad bedekt – een bepaalde vorm van vergeving (Hebr. ‘kipper’).

Indien het op grond van de door Jezus vertelde parabel de bedoeling van de heer is geweest, dat diens zoon zou worden ontzien, kan de vraag rijzen, hoe de mens met zijn schuldbesef over Jezus’ dood nu moet staan tegenover hem en God. Ook wordt het belangrijk te weten wat dan wél het doel van Jezus’ komst in deze wereld is geweest. Beide vragen worden in het volgende hoofdstuk onderzocht.

Gods bedoeling met Jezus' komst in deze wereld

12.1 Inleiding

De vragen waarmee hoofdstuk 11 eindigde zijn uiteraard zeer complex en er zijn waarschijnlijk eveneens complexe antwoorden te verwachten. Het gaat hier dan ook niet om een afdoend positief antwoord, maar om enkele aspecten, op grond waarvan de beoordeling van de klassieke woorden duidelijk wordt.

Nagegaan zal worden wat de mening van de auteurs is over het werkelijke doel van Jezus' komst in deze wereld, alsook hoe de schuldbevuste mens met God en Jezus in het reine komt inzake het gebeurde en de overige zonden, indien er geen sprake is van 'verzoenend sterven' van Jezus. Hun antwoorden zullen vergeleken worden met Godswoorden in Bijbel en Koran, die dit doel eveneens vermelden. Aangezien in de vorige hoofdstukken duidelijk is geworden, dat Jezus drager was van Gods Woord en Geest, zullen ook de woorden die hij spreekt als Godswoorden beschouwd worden.

Een en ander zal gebeuren aan de hand van de volgende vraag:

Indien het volgens Jezus' parabel van de onrechtvaardige pachters de bedoeling van de Heer was dat de Zoon zou worden ontzien en niet gedood, en er geen sprake is van 'verzoenend sterven' van Jezus, wat kan dan het doel zijn geweest van zijn komst in deze wereld, hoe heeft hij dit doel gestalte gegeven en hoe kan de mens zich met God en met Jezus verzoenen voor wat er met Jezus gebeurd is?

12.2 Visies in de teksten van de auteurs

Wessels ziet een verschil in uitleg van het doel van Jezus' komst tussen het Evangelie en de vroege kerkgeschiedenis en hij betreft hier de z.g. Logiënbron bij¹:

In de Logiënbron – een verzameling woorden van Jezus waarover in de nieuwtestamentische wetenschap gesproken wordt – wordt Jezus' dood nog niet soteriologisch (verlossend) uitgelegd. Ook in de lijdensverhalen in de Evangelien Mattheüs, Markus en Lukas wordt Jezus' dood nog niet uitgelegd via schriftverwijzingen als een dood ten behoeve van verlossing of verzoening. (...) Blijkbaar werd volgens een erg oude traditie de dood van Jezus geen soteriologische betekenis gegeven. De uitdrukking 'Hij stierf voor onze zonden', welke zulk een belangrijke rol speelt vanaf de vroege kerk, is dán nog afwezig. Het is volgens Weber in een bepaalde 'verte'-traditie mogelijk zijn geloof in Jezus te belijden zonder diens dood aan het kruis te noemen, zoals in de volgende belijdenis: 'Die zich geopenbaard heeft in het vlees, is gerechtvaardigd door de geest, is verschenen aan de engelen, verkondigd onder de heidenen, gelooft in de wereld, opgenomen in heerlijkheid'. (1 Tim.3:16)²

Hiermee wil niet gezegd zijn, dat over de soteriologische betekenis van Jezus' optreden niet kan, mag of zelfs moet gesproken worden door een Christen. (...)

Naar het besef van vele 'derde-wereld'-theologen uit Afrika, Latijns Amerika en Azië kan de betekenis van Jezus – zijn lijden 'ten behoeve van', en zijn 'werk' – niet losgemaakt worden van de concrete historische persoon, die in een concrete situatie leefde, werkte en werd terechtgesteld. Het draait er voor hen om, dat zijn dood niet gezien wordt zonder zijn *gebele* leven met zijn concrete beslissingen en keuzen daarin te betrekken: Dit leven van rusteloze inzet ten behoeve van de armen, onderdrukten en zondaren. Het is dát leven, dat juist door God werd bekrachtigd. Immers, door de opstanding der doden werd hij verklaard Gods zoon te zijn (Romeinen 1:3). Daardoor is er iets nieuws geschied, een nieuwe impuls gegeven, een nieuwe toekomst geopend.³

1 Volgens Reicke, B./Rost, L., *Bijbels-Historisch Woordenboek V*. Utrecht 1970, p. 160, moet er zowel een Aramese versie van de Logia-bron hebben bestaan, alsook twee verschillende Griekse vertalingen. Dit komt overeen met de notitie van Papias bij Eusebius (Hist.III, 39:16) : "Mattheüs stelde de 'Logia' in het Aramees samen, en ieder vertaalde deze naar vermogen."

2 Weber, H.R., 'The Cross Tradition and Interpretation'. Grand Rapids 1975, 21, 22. In: Wessels, A., *Jezus zien*. Baarn 1986, 156.

3 Wessels, A., *op.cit.*, 157.

Wessels kijkt als godsdienstwetenschapper over de grenzen van het Christendom heen en ontwaart bij Mahatma Gandhi een (h)erkenning van Jezus:

Mahatma Gandhi ziet Jezus als de hoogste *satyagrahi* (degene die zich hecht aan de waarheid). "De boodschap van Jezus zoals ik die versta", zegt Gandhi, "is gevat in de Bergrede. (...) Toen ik de Bergrede las, was ik eenvoudig meer dan verheugd en vond mijn mening bevestigd daar, waar ik het het minst verwacht had." Gandhi verwerpt de idee van de goddelijke verzoening en vergeving door Jezus Christus. Zijn verstand is niet bereid letterlijk te geloven, dat Jezus door zijn dood en door zijn bloed de zonde van de wereld wegnam. Zijn hart weigert te aanvaarden "dat er zoiets als een mysterieuze en miraculeuze deugd in Jezus' dood aan het kruis gelegen is". Gandhi vindt de gedachte van goddelijke genade door Christus, die de mensheid vrijheid van de wet verleent, een bron voor morele losbandigheid.

Hij gelooft niet in de mensen die anderen van hun geloof vertellen, want het moet *geleefd* worden en dan verspreidt het zich vanzelf.⁴

Gandhi verstaat Christus als het symbool van de eeuwige wet van geweldloosheid (*ahimsa*), tot uitdrukking gebracht in de Bergrede. Christendom is daarom zijns inziens in wezen een nieuwe manier van leven, niet een godsdienst. Waar de weg der liefde wordt gepraktiseerd, daar is het Christendom aanwezig.⁵

Wessels is ervan overtuigd dat Christenen voor een beter kennen van Jezus, naast de getuigen en getuigenissen van het Nieuwe Testament, ook die van mensen van andere culturen en godsdiensten nodig hebben.

Zoals ook reeds in hoofdstuk 11 werd aangegeven heeft Küng een duidelijk beeld van het doel van Jezus' komst, namelijk om God centraal te stellen en de mens direct in Gods tegenwoordigheid, in een nieuwe vorm van gehoorzaamheid:

In het middelpunt van zijn prediking plaatste Jezus niet zichzelf, maar *God*: Gods Koninkrijk, Gods naam, Gods wil die men vervullen moet *door de dienst aan de naaste*. Hij verwachtte geen theoretische beschouwing, maar een dringend en praktisch besluit; geen orthodoxie maar *orthopraxie*.

Sprekend over de nieuwe gehoorzaamheid aan God, zegt Küng:

Jezus' aanval op de wet doelt niet op Gods heilige wet zelf, maar op de menselijke zelfrechtvaardiging, die de wet corrumpeert. Jezus meet de

4 Naar de samenvatting van M.M. Thomas, "The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance". London 1969. In: Wessels, A., *op.cit.*, 122, 123.

5 Wessels, A., *op.cit.*, 123.

letter van de wet af aan Gods wil zélf, daarbij mensen bevrijdend en zegenend door hen direct in Gods tegenwoordigheid te plaatsen. Dit is *een nieuwe vorm van gehoorzaamheid aan God*.

De Jezus van de Bergrede en de gelijkenissen roept om een nieuwe attitude van geloof en spontane liefde. Hij roept om de volbrenging van de wil van God die geen ander doel voor ogen heeft dan behoudenis, alomvattend welzijn en menselijkheid. Dat is de reden voor *overgave aan God* ('islam'), een handeling die *heel ons leven en alle mensen*, zelfs onze vijanden, veronderstelt te omvatten. In deze zin stelt Jezus een 'nieuwe rechtschapenheid' voor, als het fundament voor menselijk leven. De Bergrede getuigt duidelijk van zo'n leven...⁶

Met het oog op een mogelijke dialoog maakt Küng de volgende inschatting:

Dit soort prediking zou in principe zeker niet onacceptabel voor Moslims zijn. In de discussie vergeet de Christen steeds, dat Jezus zelf een Jood was en fenotypisch veel dichter bij een hedendaagse Palestijnse Arabier staat dan al onze Byzantijnse, Italiaanse, Spaanse of Germaanse voorstellingen van Jezus.⁷

Voor Jezus was in zijn tijd de situatie volgens Küng moeilijker:

Voor Jezus-zelf was het centrale probleem: in het zicht van het komend Koninkrijk van God het wetticisme te boven te komen door Gods wil in liefde te vervullen.

Evenals voor de farizeeën stond ook voor Jezus het gezag van Mozes buiten twijfel. Men zou het nooit hebben mogen bestrijden: ook hij wilde de Tora niet afschaffen maar 'vervullen'. (Mattheüs 5:17).

Maar men bedenke: 'vervullen' – dat vloeit voort uit de passages van de Bergrede die op dit woord volgen –, 'vervullen' betekent voor Jezus de wet van God uitdiepen, concentreren en radicaliseren vanuit de diepste dimensie ervan, namelijk de fundamentele bedoeling van God.⁸

Hier snijdt Küng een belangrijk punt aan, dat in 12.6 nog nader aan de orde komt.

Zinverlening aan Jezus' lijden en sterven is de kern van het christelijk geloof geworden. Voor Moslims is dit evenwel onbestaanbaar. Alleen zijn *leven* heeft, mede op grond van Koranwoorden, betekenis gekregen. In de teksten van de Moslim-auteurs kan dan ook alleen daarover een positieve mening verwacht worden.

6 Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 183.

7 Küng, H., *op.cit.*, 116, 117.

8 Küng, H., *op.cit.*, 176.

Khan ziet als doel van Jezus' komst eveneens de *vervulling* van Gods wet: in een bespreking van Jezus' woorden in Mattheüs 5:17-20 'Meent niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden; ik ben niet gekomen om te ontbinden maar om te vervullen...', zegt Khan over vers 17:

Het vers betekent – eerder dan dat een aantal geboden van de Torah door het heilig Evangelie zouden zijn afgeschaft – dat, wat ooit in de Torah en in de boeken van de profeten is geschreven over God – Hij zij geprezen – Jezus niet is gekomen om ook maar iets hiervan af te schaffen, maar juist ze te volbrengen. Deze betekenis van het vers wordt geheel duidelijk, als het wordt samengenomen met de volgende verzen. Want daar, sprekende over de geboden van de joodse wet, heeft Christus – vrede zij op hem – bovendien gesteld, dat deze geboden *met nog grotere perfectie* volbracht moeten worden.

Het advies van Christus aan zijn discipelen is dat iemands enige intentie bij het volbrengen van Gods geboden moet zijn, *dat zijn inzet acceptabel mag zijn voor God*.⁹

Askari tenslotte, die de betekenis van Jezus' geboorte evenmin begrijpt als die van zijn sterven, ziet wel een *reden* voor dit sterven:

Het is een verbazingwekkend gegeven, dat Jezus 'gezonden' werd naar de Joden, reeds een monotheïstische gemeenschap, gelovend in en omgeven door de Ene en Enige Transcendente God. Want de Joden waren geen 'mushrikin' (geassocieerd met goden buiten God), noch ummiyun (een ongeletterd volk, zonder Schrift) en toch kon er nog zoveel misgaan met de Joden, dat een nieuwe boodschapper, met zoveel waardigheid bekleed als weergegeven in zijn koranische titels – een Woord en een Geest van God, een Teken van Hem – naar hen toe gezonden moest worden.¹⁰

12.3 Vergelijking van de literatuurgegevens en toetsing daarvan aan Bijbel en Koran inzake het doel van Jezus' komst in deze wereld

Askari verbaast zich erover, dat een nieuwe boodschapper – Jezus, met zoveel waardigheid bekleed – gezonden moest worden naar een monotheïstische gemeenschap, reeds gelovend in en omgeven door de Ene en Enige Transcendente God. Hij noemt dan ook geen doel van Jezus' komst.

9 Khan, S.A., Essay on Matthew 5, 17-20, aangehaald door Troll, C.W. in *Islamochristiana*. Roma 1977, 3, 104-105.

10 Askari, H., *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 206.

Dit doel zal hierna door Jezus zelf genoemd worden en heeft alles te maken met wat Küng reeds aanduidde: het uitdiepen, concentreren en radicaliseren van de Tora.

Khan ziet als doel van Jezus komst de vervulling/volbrenging van Gods wet, in die zin, dat deze geboden met nog grotere perfectie volbracht moeten worden en dat iemands enige intentie daarbij moet zijn, dat zijn inzet acceptabel mag zijn voor God.

Volgens Küng is Jezus' doel niet zichzelf centraal te plaatsen, maar *God*: Gods Koninkrijk, Gods Naam, Gods Wil die in liefde vervuld moet worden door de dienst aan de naaste en door het vervullen – uitdiepen, concentreren en radicaliseren – van de Tora.

Deze visie komt overeen met de woorden van Jezus over de Wet, vermeld in Mattheüs 5:17-48, waarop hierna zal worden teruggekomen.

Wessels wijst er op, dat volgens Weber in de Logiënbron (ofwel Q-bron, een niet-bewaarde bron die voornamelijk woorden van Jezus bevatte) Jezus' dood nog niet uitgelegd wordt als een dood ten behoeve van verlossing of verzoening. Als doel wordt dat daar dus niet genoemd.

De door Wessels genoemde Logiënbron kan gerekend worden tot de eerste van de door Schillebeeckx genoemde drie categorieën die in de kerkelijke herinnering aan Jezus' aardse levensdagen verantwoord onderscheid maken tussen

1. woorden en daden uit Jezus' leven, die nog vrij zeker en zuiver naar voren komen in de evangeliën,
2. elementen uit het leven van Jezus, die reeds zo vermengd zijn met een kerkelijke actualisering, dat men alleen in het algemeen kan zeggen dat de kern ervan op Jezus teruggaat en dat derhalve authentiek-historische reminiscenties er kennelijk een rol in spelen, en
3. woorden en daden die niet door de aardse Jezus zijn gezegd of gedaan, maar waarin de gemeente, ze aan hem toeschrijvend, tot uitdrukking brengt wat de in haar midden levende Heer voor haar in herinnering aan zijn aardse levensdagen concreet betekent. *In* het verhaal over Jezus is hun eigen levensverhaal binnengekomen; de (reeds kerkelijke) vraag: "Wie zegt gij dat ik ben?" (Marcus 8:29, Mattheüs 16:15, Lucas 9:20) hebben de oer-christelijke gemeenten naar goed geweten trachten te beantwoorden, aldus Schillebeeckx.¹¹

Met betrekking tot deze laatste door Schillebeeckx genoemde categorie

¹¹ Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 78.

– het eigen verhaal van de schrijvers in het verhaal – moet hier toch ook de vraag gesteld worden, of dit criterium niet evenzeer ten aanzien van de *lezers* geldt.

Dit is voor de wetenschap niet nieuw, maar wordt in de hermeneutiek uitvoerig besproken. Juist dat is een motief voor historisch-kritisch onderzoek van bijbelteksten. Men probeert de onbewuste veronderstellingen te ontdekken en te overwinnen. Evenals de schrijvers zijn dus ook de latere lezers op de hoogte van het gebeurde met Jezus. Zij hebben dit overgeleverd gekregen van hun ouders, van het godsdienstonderwijs op de scholen en van de catechese in de kerk. Bijbelteksten worden voorgelezen en in de prediking geïnterpreteerd. Tekst en interpretatie kunnen op deze wijze zo met elkaar verweven raken, dat de lezer door een gekleurde bril kijkt. Hij zet die niet op, hij heeft die op, waardoor hij niet meer objectief leest wat er staat, maar leest wat hij – vanuit het gehoorde – denkt dat er staat. Wat hij dan bij de *schrijver* meent te bespeuren kan evenzeer voortkomen uit zijn *eigen* min of meer geconditioneerde zijnstoestand. Gedacht kan worden aan teksten als

Johannes 3:16, 'Want alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder die in hem gelooft niet verloren ga, maar eeuwig leven hebbe';

Johannes 15:13, 'Niemand heeft grotere liefde, dan dat hij zijn leven inzet voor zijn vrienden';

Marcus 10:45, 'Want ook de Zoon des mensen is niet gekomen om zich te laten dienen, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen';

Marcus 14:21, 'Want de Zoon des mensen gaat wel heen gelijk van Hem geschreven staat, doch wee die mens door wie de Zoon des mensen verraden wordt'.

De eerste drie teksten zijn veelal in verband gebracht met een verzoenend lijden en sterven van Jezus voor de zonden der mensheid. Echter, iemand die zijn leven *inzet* en *geeft* voor zijn naasten, zijn vrienden of voor welk ander doel, hoeft niet noodzakelijkerwijs zijn leven daarbij te verliezen. Hij kan het leven erbij inschieten, maar dat is niet het vooropgestelde doel. Echter, té gemakkelijk heeft er een 'paradigma-verschuiving' plaatsgehad van het 'geven' via het 'overgeven' naar het 'overleveren' van Jezus door God.

De derde tekst betreft de 'losprijs'; dit is in de Bijbel een vergoeding in geld of goederen om daarmee juist een leven te *sparen*. Dat kan zijn een gave als plaatsvervangende van een eerstgeboren zoon die zoals alle 'eerste-

lingen' een geschenk is aan God, of er kan sprake zijn van het loskopen van iemands leven bij schuld door een dodelijk ongeval door nalatigheid. Nergens in Bijbel of Koran staat een Godswoord vermeld dat zegt, dat het doel van Jezus' leven daarop een uitzondering vormt. Ook de vraagsteller Boso in 'Cur Deus homo' (hoofdstuk 8) blijft met het probleem zitten, hoe Jezus' dood zou kunnen opwegen tegen de zonden van hen die hem gedood hebben.

In het algemeen kan gesteld worden, dat het lossen en verlossen door Jezus niet een verlossing was van de toorn Gods tegen de zonde (Heidelbergse Catechismus), maar te maken had met het bevrijden en 'loskopen' van de mens als slaaf van de zonde, van boze machten, van de satan. Vanwege zijn van God verkregen rijkdom aan macht was Jezus' 'losgeld' bestemd voor *velen*. En in dat verband betekende de inzet van zijn *leven* een ware verlossing. Maar Kajafas en de zijnen daarentegen, uit angst voor verlies van hun greep op het volk, en van hun eigen positie, hadden als inzet zijn *dood*.

Als voorbeelden van 'lossing', verlossing uit de macht van het kwaad, kunnen verder nog genoemd worden:

- * de bezetenen die door Jezus verlost worden van boze geesten;
- * de overspelige vrouw, die door Jezus verlost wordt uit de macht van de overheid die haar ter dood wil brengen én uit de macht van de satan die haar wil laten zondigen;
- * de discipelen, over wie Jezus tegen de soldaten in de hof van Gethsemane zegt: "Indien gij dan mij zoekt, laat dezen gaan" (Johannes 18:8);
- * over de slaaf van de hogepriester, van wie het rechteroor werd afgeslagen: "Laat het hierbij". En hij raakte het oor aan en genas het. (Lucas 22:50,51);
- * Barabbas, die vrij kwam ten koste van Jezus (Mattheüs 27:26);
- * de ene misdadiger aan het kruis, die op zijn bede te horen krijgt: "Voorwaar, ik zeg u, heden zult gij met mij in het paradijs zijn. (Lucas 23:43);
- * degenen die schuldig zijn aan zijn terechtstelling en voor wie Jezus heeft gebeden: "Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen" (Lucas 23:34).
- * al het overige reddingswerk dat hem soms zeer vermoeid maakte (Lucas 8:23) of hem direct kracht kostte (Lucas 8:46).

Bij de als vierde genoemde tekst, "De Zoon des mensen gaat wel heen *gelijk geschreven staat*, doch wee die mens door wie de Zoon des mensen verraden wordt.." (Marcus 14:21) is het voor veel Christenen moeilijk te bevatten, dat aanhaling van voorspellingen als hier door Jezus gebeurt op grond van profetieën in het Oude Testament, niet zijn *instemming* behoeft

te impliceren. 'Weten' staat niet gelijk aan 'willen', 'voorkennis' staat niet gelijk aan 'voorbestemming' en impliceert evenmin de goddelijke verplichting tot verijdelen, aangezien God de mens geschapen heeft met *eigen* wil en mogelijkheden, en richtlijnen gegeven heeft voor het nemen van beslissingen. Zolang de mens in staat is tot handelen en veranderen, is hij zelf daarvoor verantwoordelijk. Zoals eerder ter sprake kwam geeft ook het Oude Testament woorden van God weer, waarbij Hij de mens de vrijheid én de verantwoordelijkheid geeft voor het nemen van beslissingen.

Daarom is ook degene die Jezus verraadt zelf verantwoordelijk voor zijn daad, en zo heeft Judas dat volgens het Mattheüs-evangelie zelf ook beseft.

12.4 Introductie van Jezus Christus

12.4.1 Inleiding

Na deze vergelijking en bespreking van opvattingen van schrijvers zal nu nagegaan worden, hoe in Bijbel en Koran woorden als van Godzelf en van Jezus Christus afkomstig weergegeven, het doel van Jezus' komst vermelden en hoe dit doel gerealiseerd is. Dit wordt gedaan aan de hand van woorden uit de vier evangeliën. Uiteraard wordt daarbij aan de verschillen tussen de drie synoptische evangeliën en het Evangelie van Johannes niet voorbijgegaan; anderzijds heeft elk evangelie ook iets unieks en geven de verschillende invalshoeken ook een eigen belichting.

Zo heeft het *Mattheüs*-evangelie op verscheidene plaatsen woorden van en over Jezus in verband gebracht met teksten uit het Oude Testament. Dit, alsook het wetsbegrip in het evangelie pleit volgens Ulrich Lutz voor de gedachte, dat dit evangelie een joods-christelijke opsteller heeft. Volgens Lutz schijnen de vertellingen van Mattheüs 1:18-2:23 al eerder een – vermoedelijk mondeling overgeleverde – samenhang gevormd te hebben. Hij zegt, dat er vaste basisovertuigingen alsook kennis is geweest, die zeer oud is en die Mattheüs en Lucas in de tijd vóór waren.¹² Daarmee is niets gezegd over de historische betrouwbaarheid van het verhaal als zodanig, maar wel iets over de theologisch-stevige inbedding van het verhaal in de geloofsovertuigingen van die tijd.

Mattheüs is sterk op Jeruzalem en het joodse volk betrokken; zijn evangelie richt zich speciaal tot zijn eigen volksgenoten. Hij blijkt daarin terdege op de hoogte te zijn met de politieke en geestelijke stromingen onder het joodse volk en alles te weten van geografische grenzen.¹³ Dit

12 Lutz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. Köln 1985, 28, 31, 64, 87.

13 Mulder, H., 'Het evangelie naar Mattheüs'. In: Woude, A.S. v.d. (hoofred.) *Bijbels*

laatste lijkt verklaarbaar uit het feit, dat Mattheüs in de kring van tollenaars heeft verkeerd; deze tollenaars hieven – zoals heden ten dage nog gebruik is in oosterse landen – bij stads- en provinciegrenzen als douanebeambten tol voor de grensovergang van personen en hun meegevoerde waren. Door de contacten met deze passanten werden zulke beambten als eersten geïnformeerd over wat er op de weg en in de stad gebeurde. Het zou daarom niet onaannemelijk behoeven te zijn, dat juist zij op de hoogte waren (en zijn gebleven) van b.v. het passeren van figuren als de door Mattheüs beschreven 'wijzen uit het oosten'; deze zouden in Jeruzalem door Herodes en de schriftgeleerden naar Bethlehem verwezen zijn; dat de overige informatie daarna van Jozef zou zijn verkregen, is dan niet denkbeeldig; in het weergeven van deze gegevens is het Mattheüs-evangelie in elk geval uniek.

Op andere wijze is het *Lucas*-evangelie bijzonder. Evenals in het Mattheüs-evangelie wordt ook hier over de Wet geschreven: de Wet der liefde (Lucas 6) en de vermaning in getrouwheid (Lucas 12)¹⁴, maar Lucas' oogmerk is anders dan dat van Mattheüs. In de inleiding op zijn evangelie blijkt deze niet-joodse Christen de overleveringen van hen, die vanaf het begin ooggetuigen en dienaren van het woord geweest zijn, te boek te hebben gesteld voor een zekere Theofilus ('vriend van God'), een man van betekenis in de hellenistisch-Romeinse wereld, aan wie Lucas zijn evangelie en de Handelingen der Apostelen opdraagt om de betrouwbaarheid van de zaken, waarin Theofilus onderricht is, aan te tonen. Hij heeft dit naar zijn zeggen gedaan 'na alles van meet af aan nauwkeurig te hebben nagegaan'.

Walter Grundmann noemt Lucas 'de theoloog van de heilsgeschiedenis, die zich van ooggetuigen verzekerd heeft'. De uitspraak van de proloog van Lucas' geschiedwerk toont volgens hem aan dat Lucas voor de beschrijving van de geschiedenis van Jezus voorgangers gehad heeft, en zichzelf om hun boodschap en diepere inhoud, veel moeite heeft gegeven. Hij noemt Lucas 'degene onder de drie synoptici, wiens bijzondere overlevering het rijkste aan inhoud is'. Lucas schrijft volgens hem een werk dat tot de literatuur behoort, het eerste werk van de christelijke literatuur. 'Lucas is geschiedschrijver Gods', aldus Grundmann.¹⁵

Omdat dit evangelie voor meer dan één derde deel bestaat uit stof die in geen der andere evangeliën is te vinden, is Klijn van mening dat kan worden vastgesteld, dat de schrijver geput heeft uit een rijke bron van

Handboek 3. Kampen 1987, 258-259.

14 Op wat onder de Wet verstaan wordt, wordt nader ingegaan in 12.6.

15 Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1966, 1, 6-7, 11, 43, 45.

overleveringen.¹⁶

Lucas, door Paulus 'mijn geliefde geneesheer' genoemd, heeft evenals Mattheüs, verhalen over Jezus' vroegste jaren in zijn evangelie opgenomen. Hierop moet in zoverre een voorbehoud gemaakt worden, dat de exegetische grotendeels van oordeel is, dat de kindheidsverhalen niet rechtstreeks teruggaan op historische herinneringen. Het lijken eerder verhalen te zijn, waarin de auteurs hun eigen theologische overtuiging neerleggen. Voor geval hier en ook elders in zijn evangelie toch historische informatie verweven zit en deze informatie inderdaad berust op ooggetuigenverslagen die door Lucas geverifieerd zijn, zoals in de proloog van het evangelie vermeld wordt, moet zijn onderzoek een tijdrovend werk geweest zijn, dat evenwel een aantal unieke schriftgedeelten heeft opgeleverd. Te denken valt dan aan de geboorte-aankondigingen aan Zacharias en Maria, de twaalfjarige Jezus in de tempel, maar ook het oogcontact tussen Jezus en Petrus, nadat deze hem voor de derde maal verloochend had. De enige bron die dergelijke intieme gebeurtenissen kan prijsgeven, is de persoon zelf die het betreft.

Lucas' werk – het evangelie met de Handelingen – dat, wellicht door dit onderzoek, later is verschenen dan bijvoorbeeld het evangelie van *Marcus* (volgens Papias geschreven op grond van het getuigenis van Petrus), hoeft daardoor niet minder authentiek te zijn. Papias, aangehaald door Eusebius, zegt over het *Marcus*-evangelie:

'Marcus werd Petrus' tolk en schreef nauwkeurig alle dingen, gezegd of gedaan door de Heer, die hij zich herinnerde op, maar niet in de juiste volgorde. Want hij had de Heer niet gehoord noch hem gevolgd, maar was later Petrus gevolgd, die onderricht placht te geven als er om gevraagd werd, maar er niet als het ware een geordend geheel van maakte; daarom handelde Marcus niet verkeerd door de afzonderlijke punten op te schrijven zoals hij zich die herinnerde. Want op één ding was hij alert: niets weg te laten van wat hij had gehoord en geen onjuiste beweringen te doen.'¹⁷

Over het auteurschap van het *Johannes*-evangelie zijn de meningen verdeeld en de inhoud ervan roept vragen op:

Hoe kan iemand die van oorsprong een Jood is, zo polemisch tegen de Joden schrijven en op een manier alsof het een vreemd volk is? Waarom citeert een Palestijnse Jood uit de Griekse vertaling van het Oude Testament? Kan men veronderstellen, dat een Galilese visser zich de stijl

16 Klijn, A.F.J., *De wordingsegeschiedenis van het Nieuwe Testament*. Utrecht 1983, 52.

17 Eusebius, 'Ecclesiastical History', Loeb translation, 3.39.15, over Papias, 'Expositions of the Words of the Lord'. In: Anderson, A.C. & Moore, S.D., *Mark & Method*. Minneapolis, 3. Vgl. Col. 3:14 en 2 Tim. 4:11, waar Marcus en Lucas bij Paulus zijn.

en de taal kan aanleren die kenmerkend is voor het syncretisch Jodendom in de verstrooiing?¹⁸

Ook andere gegevens zijn opmerkelijk. Zo is de discrepantie opvallend tussen de detailkennis die er enerzijds bestaat, o.a. inzake de persoonlijke gesprekken, en de onkunde anderzijds, zoals inzake religieuze aangelegenheden. Verder wordt bij hantering van het woord 'Jood' niet duidelijk of hiermee de Israëliet in het algemeen wordt bedoeld danwel de Judeeër, of dat het een religieuze aanduiding is. In het laatste geval zou het dan een verzamelnaam betekenen en blijkt er nauwelijks onderscheid gemaakt te worden tussen overpriesters, schriftgeleerden, Farizeeën en Saduceeën, zoals in de synoptische evangeliën.

Barrett spreekt van passages in dit evangelie, die zich laten lezen als bezinningen van een ooggetuige. Hij vraagt zich af, of dit evangelie gezien moet worden als een uiterst betrouwbare historische weergave van de woorden en daden van Jezus. Deze actuele historie van Jezus noemt Barrett hoogst belangrijk, in verband met de eeuwige God in confrontatie met mensen. Hij ziet op grond van Johannes 20:31 als *doel* van het evangelie 'dat gij moogt geloven', waarbij het materiaal door de schrijver zo wordt gebruikt, dat de mensen hun relatie tot God in Jezus mogen herkennen. Barrett noemt dit 'theologische historie' en hij vraagt zich af of gezegd kan worden, dat de gesprekken door de *laatste* redacteur van het evangelie werden verkregen uit een andere bron. Zij volgden op wonderen, zoals het gesprek over 'het brood des levens' na de wonderlijke broodvermenigvuldiging. Soms is verhaal en gesprek met elkaar verweven. Volgens Barrett is er veel voor te zeggen, dat de redevoeringen werden geleverd door de evangelist en later – misschien zelfs na zijn dood – in het evangelie werden geschikt. Hij spreekt ook van een ooggetuige van de gebeurtenissen.¹⁹

Klijn noemt kenmerkend voor dit evangelie, dat het verhaal telkens wordt onderbroken door commentaren, aanvullingen en uitleggingen van de schrijver²⁰, maar ook dat een paar keer nadrukkelijk wordt gezegd, dat de schrijver bij alles zelf aanwezig is geweest. Johannes 19:35, dat door Klijn als een voorbeeld wordt genoemd, zegt namelijk:

'En die het gezien heeft, heeft ervan getuigd en zijn getuigenis is waarachtig en hij weet dat hij de waarheid spreekt, opdat ook gij gelooft.'

Het lijkt evenwel aannemelijker, dat hier de schrijver van het evangelie een getuigenis opschrijft uit de mond van een ooggetuige die weet dat hij de waarheid spreekt.

18 Klijn, A.F.J., *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*. Utrecht 1983, 70.

19 Barrett, C.K., *The Gospel according to St. John*. London 1978, 4-5, 19-21.

20 Klijn, A.F.J., *op.cit.*, 65.

Gezien al deze argumenten zou verondersteld kunnen worden, dat dit evangelie door een buitenlandse niet-joodse Christen is opgetekend uit de mond van 'de discipel die(n) Jezus lief had' – werd misschien om politieke redenen zijn naam niet genoemd? Deze discipel, tevens ooggetuige, die herkend wordt als de discipel Johannes, heeft dan gesprekken van Jezus, voorzien van eigen interpretaties, doorgegeven aan de schrijver/optekenaar. Deze schrijver, die het evangelie uit de mond van Johannes optekende, zou dit dan vervolgens, met enige persoonlijke – niet altijd terzake kundige – uitleg en aanvulling neergeschreven en doorgegeven hebben aan zijn eigen niet-joodse omgeving. In dat geval is er dus sprake van een meervoudig auteurschap.

Niettemin weerspiegelt het evangelie dan toch de opvatting van de ooggetuige, de beminde discipel Johannes en daarmee ook van een groep volgelingen; daarom zal ook van de in dit evangelie opgetekende woorden van Jezus gebruik gemaakt worden om het doel van zijn komst te verstaan.

12.4.2 Jezus door God geïntroduceerd bij de mensen

Zowel Mattheüs als Marcus en Lucas noemen als plaats van de publieke kennismaking met Jezus de *Jordaan* waar Jezus zich, solidair met de zondaars, door de profeet Johannes laat dopen – door Schillebeeckx "Jezus' eerste profetische daad" genoemd²¹. Na de doop openen de hemelen zich, daalt de Geest Gods als een duif op Jezus neer en klinkt een stem. In het Mattheüs-evangelie luiden de woorden:

"Deze is mijn Zoon, de geliefde, in wie Ik mijn welbehagen heb".

In Marcus en Lucas:

"Gij zijt mijn Zoon, de geliefde; in u heb Ik mijn welbehagen".

Door deze aankondiging, die in intieme kring al vóór Jezus' geboorte ontvangen was, zijn nu ook de omstanders in kennis gesteld van de bijzondere positie van Jezus.

Dezelfde openbaringswoorden, maar aangevuld met de opdracht "Hoort naar hem!" klinken later bij de z.g. verheerlijking op de berg (Mattheüs 17:1-13, Marcus 9:2-13, Lucas 9:28-36). Van deze laatste gebeurtenis zijn alleen de discipelen Petrus, Jacobus en Johannes getuigen geweest.

Dit spreken van God tot het volk lijkt een voortzetting van de oudtestamentische tijd, toen God via Mozes tot het volk Israël sprak.

²¹ Schillebeeckx, E., *Jezus – het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 113.

12.4.3 Jezus door Johannes de Doper geïntroduceerd

In de synoptische evangeliën is het Johannes de Doper, die de spoedige komst aankondigt van hem, 'die zal dopen met de heilige Geest en met vuur' (Mattheüs 3:11b). Zelf vervuld met de heilige Geest 'reeds van de schoot zijner moeder aan' – zoals de engel Gabriël het zijn vader Zacharias aangekondigd had (Lucas 1:15) – krijgt Johannes de functie zoals zijn vader die in Lucas 1:76 doorgeeft:

"En jij, kind, zult een profeet des Allerhoogsten heten; want jij zult uitgaan voor het aangezicht des Heren, om zijn wegen te bereiden...."

Ook in de Koran staat de aankondiging van Johannes' geboorte vermeld.²²

Johannes, bij de Jordaan gevraagd naar zijn eigen identiteit, lijkt te refereren aan het Oude Testament:

"Ik ben de stem van iemand die roept in de woestijn: Maakt recht de weg des Heren, gelijk de profeet Jesaja gesproken heeft". (Johannes 1:23)²³

Later heeft Jezus zelf van Johannes getuigd:

"Deze is het, van wie geschreven staat: Zie, Ik zend mijn bode voor uw aangezicht uit, die uw weg voor u heen bereiden zal." (Lucas 7:27, vgl. Mattheüs 11:10)

Ook deze tekst zou uit de Logia-bron (zie 12.2) afkomstig zijn²⁴. Hier wordt dus een verbinding gelegd naar een oudtestamentische profetie.²⁵

12.4.4 Jezus' zelfintroductie

Een belangrijk moment waarop Jezus zichzelf introduceert met betrekking tot zijn komst in deze wereld, wordt beschreven in Lucas 4:14-21. Als hij op de sabbatdag in zijn woonplaats Nazaret naar de synagoge gaat en hem het boek van de profeet Jesaja ter hand wordt gesteld, vindt hij de plaats waar geschreven staat:

"De Geest des Heren (Jesaja: des Heren HEREN) is op mij, daarom, dat Hij mij gezalfd heeft, om aan armen het evangelie te brengen; en Hij heeft mij gezonden om aan gevangenen loslating te verkonden."

22 Soera 3:38-41, 'Daar (in het heiligdom) riep Zakarija zijn Heer aan; hij zei: "Mijn Heer, schenk mij van Uw kant een goed nageslacht. U bent de verhoorder van het gebed." Toen riepen de engelen tot hem, terwijl hij in het heiligdom standvastig de salaas bad: "God kondigt jou Jahja (=Johannes) aan, bevestiger van een woord van God, leidsman, asceet en profeet; een van de rechtschapenen."

23 N.B.: In Jesaja 40:3 wordt niet 'in de woestijn geroepen', maar geroepen om 'in de woestijn de weg des HEREN te bereiden'.

24 Woude, A.S. v.d., e.a., *Bijbels Handboek*, deel III. Kampen 1987, 253.

25 Vgl. Maleachi 3:1 waarnaar verwezen wordt: 'Zie, Ik zend Mijn bode die voor Mijn aangezicht de weg bereiden zal'.

digen en aan blinden het gezicht, om verbrokenen heen te zenden in vrijheid, om te verkondigen het aangename jaar des Heren” (HEREN). (Jesaja 61:1-2)

Lucas vermeldt, dat Jezus daarna het boek sluit, het aan de dienaar teruggeeft, zitten gaat en, als aller ogen op hem gericht zijn, zegt:

“Heden is dit schriftwoord voor uw oren vervuld.”

Hierdoor identificeert hij zich met de door Jesaja aangekondigde ‘heilbode’ en brengt zo opnieuw een verbinding tot stand tussen de belofte in het verleden en de vervulling ervan in het heden. Deze verbinding is ook terug te vinden in Mattheüs 11:5 en Lucas 7:22.

De aangehaalde woorden uit Jesaja hebben een zekere overeenkomst met Jezus’ getuigenis in de Koran, Soera 19:30-33,

Hij zei: “Ik ben Gods dienaar; Hij heeft mij het Boek gegeven en mij tot profeet gemaakt. En Hij heeft mij gezegend gemaakt waar ik ook ben en Hij heeft mij de salaat (het bidden) en de zakaat (het offeren) opgelegd zolang ik leef en ook om plichtsgetrouw te zijn jegens mijn moeder en Hij heeft mij niet tot een ellendige geweldenaar gemaakt. En vrede zij met mij op de dag dat ik geboren werd, op de dag dat ik sterf en op de dag dat ik weer tot leven word opgewekt.”

In het Evangelie maakt Jezus eveneens duidelijk, wie of wat hij *niét* is.

“Waarom noemt gij mij goed? Niemand is goed dan God alleen”,

is zijn antwoord, als iemand hem aanspreekt met ‘goede Meester’. (Marcus 10:18). Het is het woord ‘tov’ dat hier voor ‘goed’ gebruikt wordt, een woord dat ook klinkt voor het resultaat van Gods schepping.

In 12.2 werd reeds vermeld dat Küng attendeert op Jezus die altijd van zichzelf afwijst en God centraal stelt.

Ook Lucas 5:25-26 vermeldt, dat het *God* is die door de mensen verheerlijkt werd, nadat *Jezus* een verlamde genezen had.

12.5 Het doel van Jezus’ komst

Met het aanhalen van Jesaja 61:1-2 heeft Jezus het doel van zijn komst in deze wereld reeds duidelijk gemaakt.

Daarna lijkt hij dit nog verder uit te werken. In Johannes 6:38-51 is Jezus in Kapernaüm in gesprek met een schare mensen, die de vorige dag deel had uitgemaakt van de vijftuizend gespijzigden. Het gesprek komt dan op dat brood en op het manna in de woestijn, dat als ‘brood uit de

hemel' werd gezien. Jezus noemt het echter 'de spijs die vergaat' en hij vergelijkt het met het *levende* brood uit de hemel, dat hij zelf is. Hij legt dit als volgt uit:

“Want ik ben van de hemel neergedaald niet om mijn wil te doen, maar de wil van Hem, die mij gezonden heeft.

En dit is de wil van Hem die mij gezonden heeft, dat ik van alles wat Hij mij gegeven heeft niets verloren late gaan, maar het opwekke ten jongsten dage”.

Het hierboven gestelde doel kan als aanvulling gezien worden op de doelstelling uit Jesaja 61:1-2. Een bevestiging daarvan klinkt door in Jezus' woorden, als hij zijn bezoek aan de verguisde tollenaar Zacheüs verantwoordt:

“Want de zoon des mensen is gekomen om het verlorene te zoeken en te redden.” (Lucas 19:10)

Oude en Nieuwe Testament ontmoeten elkaar als samengevat wordt wat Jezus als zijn opdracht ziet:

**aan armen het evangelie te brengen
aan gevangenen loslating te verkondigen
en aan blinden het gezicht,
verbrokenen heen te zenden in vrijheid,
te verkondigen het aangename jaar des HEREN,
en zo de wil te doen van zijn Vader die hem gezonden heeft
om van alles wat Hij hem gegeven heeft
niets verloren te laten gaan,
maar het op te wekken ten jongsten dage.**

Uiteraard kan het riskant zijn om het doel van het leven van iemand in korte woorden samen te vatten; bovendien kunnen samenvattingen, afhankelijk van degenen aan wie het doel wordt gemeld, verschillend overkomen.

Ook in de Koran wordt Gods bedoeling met Jezus' komst in deze wereld aangegeven. Soera 5:46 zegt hierover:

En Wij hebben Isa (Jezus), de zoon van Marjam (Maria) in hun spoor (van de profeten) laten volgen als bevestiger van wat er van de Taura (Tora) voor zijn tijd al was. Wij gaven hem de Indjiel (het Evangelie) met een leidraad erin en een licht ter bevestiging van wat er van de Taura voor zijn tijd al was en als een leidraad en aansporing voor de godvrezenden.

12.6 Nadere precisering van het doel

Zoals Jezus bij zijn zelfintroductie reeds aangaf wie hij niét is, zo lijkt hij ook misverstanden te willen voorkomen door te zeggen, wat niét het doel van zijn komst is:

“Meent niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden; ik ben niet gekomen om te ontbinden, maar om te vervullen. Want voorwaar, ik zeg u: Eer de hemel en de aarde vergaat, zal er niet één tittel vergaan van de wet, eer alles zal zijn geschied. Wie dan één van de kleinste dezer geboden ontbindt en de mensen zo leert, zal zeer klein heten in het Koninkrijk der hemelen; doch wie ze doet en leert, die zal groot heten in het Koninkrijk der hemelen...” (Mattheüs 5:17-19)

Deze woorden van Jezus komen overeen met die in Lucas 16:17,

“Gemakkelijker zouden hemel en aarde vergaan dan dat er van de Wet één tittel zou vallen.”

Wat betreft de in het Christendom heersende opvattingen over het al dan niet vervuld-zijn van de Wet door Jezus Christus in de zin van ‘voltooid-zijn’ haalt de Arabisch-Engelse Koranvertaling uit Medina in Appendix 2 ‘On the Taurat’ op pag. 331 het Voorwoord aan van het boek ‘History of the People of Israel’ van Renan, die schrijft:

De vroegste Christenen waren verdeeld in twee partijen:

1. de Judeese partij die trouw wilde blijven aan de joodse wetten en gewoonten, hoewel zij de boodschap van Jezus erkennen;
2. de andere partij, geleid door Paulus, die brak met de joodse gewoonten en tradities. Uiteindelijk won het paulinische Christendom.

Een mogelijk verschil in wetsopvatting tussen het Mattheüs- en het Lucas-evangelie zou door bovengenoemde verdeeldheid verklaard kunnen worden.

De context waarbinnen Jezus spreekt van ‘vervulling van de Wet’ lijkt soms antithetisch en daardoor verwarrend. Enerzijds lijkt dit ‘vervullen’ door Jezus geïntensiveerd en geradicaliseerd te worden, anderzijds gerelativeerd; dit laatste komt met name naar voren, wanneer het een dienstverlening op de Sabbath betreft; dan rijzen er conflicten omdat hij zich juist niet aan de Wet zou houden. Wat onder ‘de Wet’ verstaan wordt blijft op zo’n moment soms onduidelijk. Israël kent de Wet als Decaloog (Exodus 20:1-17), verder de voorschriften in het Bondsboek betreffende de slaaf, de naaste (Exodus 21:1-22:17) en de Wet in relatie tot God en tot de burgerplichten (Deuteronomium). Ook zijn er de cultische gebo-

den in Leviticus en Numeri. Het achterwege laten van de handwassing door Jezus (Mattheüs 15:2) had met een cultisch gebod te maken dat aanvankelijk alleen betrekking had op het handenwassen bij het nuttigen van offers en pas later is uitgebreid tot profane spijzen.²⁶

Naast deze soorten wetten ontwikkelden de schriftgeleerden echter een aanvullende traditie. De zojuist genoemde handwassing viel hieronder, alsook de in Jezus' antwoord gehekeld overtredding door de Farizeeën van het gebod 'Eer uw vader en uw moeder' met de woorden:

"Waarom overtreedt ook gij ter wille van uw overlevering (zelfs) het gebod Gods? Want God heeft gezegd: Eer uw vader en uw moeder, en: Wie vader of moeder vervloekt zal de dood sterven. Maar gij zegt: Wie tot zijn vader of moeder zegt: 'Het is offergave, al wat gij van mij hadt kunnen trekken', behoeft zijn vader of zijn moeder niet te eren. Zo hebt gij het woord Gods van kracht beroofd ter wille van uw overlevering."

Het onderscheid dat Jezus hier maakt tussen wetten en 'wetten' vervat hij in het slot van de betreffende pericoop:

"Terecht heeft Jesaja over u geprofeteerd, zeggende: 'Dit volk eert Mij met de lippen, maar hun hart is verre van Mij. Tevergeefs eren zij Mij, omdat zij leringen leren, die geboden van mensen zijn.'" (Mattheüs 15:7-9)

Met dit scherpe onderscheid tussen het Goddelijke en het menselijke gebod geeft Jezus aan, waar het voor God op aan komt en waar hij dus ook zelf zijn criteria stelt. Ook in zijn woorden in Mattheüs 5 komt dit reeds naar voren:

'Gij hebt gehoord dat er gezegd is tot de ouden (...), maar *ik* zeg u ...'

gevolgd door de verboden, die nu omgezet worden in geboden of soms adviezen:

- * in plaats van doodslag en aantijgingen: verzoening,
- * beter dan overspel/echtbreuk: uitrukking van het begerig oog,
- * geen eedzwering, maar 'ja' *já* laten zijn en 'nee' *néé*,
- * in plaats van terugslaan: de andere wang toekeren,
- * *méér* doen dan wat er gevraagd of geëist wordt,
- * de vijand liefhebben, bidden voor de vervolgers,
- * bij het geven van liefdegaven de linkerhand niet laten weten wat de rechterhand doet.

De Koran kent geboden die overeenkomen met de tien geboden in Exodus 20:1-17 en Deuteronomium 5:6-21. Zij worden vermeld in Soera 17:22-39, zoals:

²⁶ Reicke, B./Rost, L. *Bijbels/historisch Woordenboek* IV 25-26, VI 51-53. Utrecht 1970.

Stel naast God geen andere god, want dan zul je verafschuwden en verlaten neerzitten. Jouw Heer heeft bepaald dat jullie alleen Hem zullen dienen en dat men goed moet zijn voor de ouders. Wees uit barmhartigheid voor hen nederig en ontvankelijk en zeg: "Mijn Heer, erbarm U over hen, zoals zij mij grootbrachten toen ik klein was." En geef de verwant wat hem toekomt en ook de behoeftige en wie onderweg is, en wees niet verspillend.

En jullie mogen geen ontucht benaderen. Dat is iets gruwelijks en een slechte manier van doen.

En jullie mogen niemand doden – wat God verboden heeft – behalve volgens het recht.

En jullie mogen niet aan het bezit van de wees komen, tenzij dat op de beste manier gebeurt, totdat hij volgroeid is.

En geeft volle maat als jullie afmeten en weegt met de juiste weegschaal.

Ook de Katechismus van de Katholieke Kerk heeft hieraan aandacht gegeven. In alinea 581 is onder het opschrift 'Jezus en de Wet' geschreven:

Jezus is de joden en hun geestelijke leiders voorgekomen als een 'rabbi'. Hij heeft vaak argumenten gebruikt in het kader van de rabbijnse interpretatie van de Wet, maar tegelijkertijd moest Jezus de wetgeleerden wel voor het hoofd stoten, omdat Hij er geen genoegen mee nam zijn interpretatie naast die van hen te stellen: "Hij onderrichtte niet zoals hun schriftgeleerden, maar als iemand die gezag bezit". (Mt. 7, 28-29). In Hem is hetzelfde Woord van God dat op de Sinaï geklonken heeft om Mozes de geschreven Wet te geven en dat zich opnieuw laat horen op de berg van de zaligsprekingen. Het schaft de Wet niet af, maar vervult die door op goddelijke wijze zijn uiteindelijke interpretatie ervan te geven: "Gij hebt gehoord, dat tot onze voorouders is gezegd (...), maar Ik zeg u (Mt. 5, 33-34). Met ditzelfde goddelijke gezag wijst Hij sommige "menselijke overleveringen" (Mc. 7, 8) van de Farizeeën af, die "het woord Gods krachteloos maken". (Mc. 7, 13).

Uit het opvolgen van deze richtlijnen, toegevoegd aan die welke Johannes de Doper bij de Jordaan reeds gegeven had – niemand iets afpersen, voedsel en kleding delen met wie niets heeft (Lucas 3:10-15) – blijken de 'werken voor Gods Koninkrijk'. In Jezus' profetie over de oordeelsdag is dit het criterium, waarop hij de mensen zal aanspreken over wat zij voor de geringste broeder (zuster) en daarmee voor Jezus hebben gedaan. (Mattheüs 25:40)

Dit 'selectiecriterium' heeft hij ook zelf gehanteerd in het doen van de wil van de Vader om *niets* verloren te laten gaan, maar het op te wekken

ten jongsten dage. De vervulling van de wet als doel van zijn komst brengt Jezus kennelijk in praktijk als een *aanvulling* op de bestaande wet; ofwel, zoals Küng het schrijft: ‘vervullen’ betekent voor Jezus de wet van God *uitdiepen, concentreren en radicaliseren*. Khan zegt ervan, dat het ethisch onderwijzen van Jezus dieper gaat en radicaler is dan de joodse wet.²⁷

12.7 Wegen tot verwezenlijking van het doel

Met het zoeken en redden van het verlorene, en daarmee het vervullen van Gods Wil en Wet, geeft Jezus op deze wereld gestalte aan het Koninkrijk van God – in Mattheüs vaak ‘het Koninkrijk der hemelen’ genoemd.

Hij doet dit door

1. prediking en onderricht
2. helende werken
3. strijd tegen boze en onreine geesten
4. zijn discipelen macht te geven om dezelfde krachten te doen
5. zelfovergave aan God in zijn leven en werken
6. verantwoording aan God aan het eind van zijn leven
7. sluiting van een nieuw verbond
8. uitzending van zijn discipelen met het Evangelie naar alle volken, onder belofte van zijn nabijheid.

12.7.1 Prediking van het Koninkrijk Gods en onderricht van de geboden

Nadat Johannes de Doper gevangen gezet was, heeft Jezus diens boodschap overgenomen:

“De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabijgekomen. Bekeert u en gelooft het evangelie.” (Marcus 1:14-15).

Lucas 8:1 vermeldt, dat Jezus van stad tot stad en van dorp tot dorp trok, verkondigend het evangelie van het Koninkrijk Gods. Dit is wat Küng ‘het centraal-stellen van God door Jezus’ noemt.²⁸

De unieke wijze waarop Jezus het evangelie aan de mensen predikt doet hen versteld staan, meldt het Marcus-evangelie; want Jezus onderwijst de mensen, naar hun eigen zeggen, als *gezaghebbende* en niet als de schriftgeleerden (Marcus 1:22); hier is dus in feite sprake van het gezag van het *Woord van God*.

De methode die hij daarbij vaak gebruikt is de *vertelling*. Door verhalen,

²⁷ Khan, S.A., Tabyin al-kalam III. Aligarh 1887, 116. In: Troll, C.W., Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi 1978, 208.

²⁸ Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 183.

metaforen, vergelijkingen en parabels maakt hij aan zijn omstanders duidelijk, dat het ontdekken van dit Koninkrijk weliswaar niet moeilijk is, maar wel veel opoffering vraagt.

Met zijn vergelijkingen sluit hij aan bij het gewone leven van de mensen.

Het Mattheüs- en het Lucasevangelie vermelden verscheidene voorbeelden, die Jezus op deze wijze gegeven heeft. Jezus vergelijkt daar het Koninkrijk der hemelen met een aantal metaforen:

* *een kostbare parel*, gevonden door een koopman die op zoek is naar zeldzame exemplaren. Hij beseft de waarde van deze parel, verkoopt alle andere die hij heeft, om deze ene te kunnen kopen; omdat parels buitengewoon kostbaar waren, gebruikte men het woord ook in overdrachtelijke zin voor de zegengaven van het hemelse rijk²⁹. Behalve in Mattheüs worden zij ook genoemd in Openbaring van Johannes 21:21, waar de twaalf poorten van het nieuwe Jeruzalem twaalf paarlen waren: 'iedere poort afzonderlijk was uit één parel';

* *een schat*, verborgen in een akker, die door iemand ontdekt wordt. De akker is niet zijn eigendom; daarom gaat hij, na de schat weer in de akker verborgen te hebben, heen en verkoopt alles wat hij heeft en koopt die akker; dan is ook de schat voor hem. Alles opgeven om het ene te verwerven is de opoffering, die in het Evangelie een mens niet altijd even gemakkelijk valt.

In overdrachtelijke zin is 'de vreze en wijsheid des Heren' een schat in Jesaja 33:6; wanneer Jezus de hemelse schatten plaatst tegenover de aardse (Mattheüs 6:19-21) gaat het om de vraag waar iemands hart naar uitgaat: naar de Mammon of naar God, waar het bezit wordt 'opgeslagen': of het aan God geschonken wordt of niet, dat wil zeggen of de mens in naastenliefde leeft of egoïstisch is.³⁰

Op deze wijze zijn 'parel' en 'schat' begrippen, die in de Bijbel op verschillende plaatsen en in diverse vormen – als vergelijking, lering, openbaring – in teksten ter sprake komen.³¹

In beide vergelijkingen vindt de mens iets van grotere waarde dan al het andere dat hij bezit. De verhalen geven aan dat hij, die besef heeft van de waarde van Gods Koninkrijk, er alles voor over heeft om dat te verkrijgen.

29 Reicke, B./Rost, L., *Bijbels-historisch Woordenboek* IV. Utrecht 1969, 72.

30 Reicke, B./Rost, L., *op.cit.*, 373.

31 Dit is wat Schillebeeckx als kenmerk van het traditiehistorisch criterium 'het beginsel van de cross-section' noemt: wanneer eenzelfde traditie-inhoud in diverse vormen in de bijbel te vinden is. (Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 76.)

De groei van het Koninkrijk der hemelen wordt door Jezus vergeleken met
 * een *mosterdzaadje*, dat door iemand in zijn akker gezaaid werd. Het is wel het kleinste van alle zaden, maar als het uitgegroeid is, is het groter dan de tuingewassen en het wordt een boom, zodat de vogelen des hemels in zijn takken kunnen nestelen;

* een *zuurdesem*, door een vrouw in drie maten meel gedaan; daarna wacht zij tot alles doorzuurd is geraakt. Het zuurdesem heeft een kracht die doorwerkt tot het hele deeg ervan doortrokken is.³²

Deze woorden van Jezus zijn vergelijkbaar met die uit Marcus 4:27, afkomstig uit dezelfde bron, waar Jezus, sprekend over het Koninkrijk, het vergelijkt met de werking van het *zaad*; de mens werpt het in de aarde en slaapt en staat op, nacht en dag, en het zaad komt op en groeit zonder dat de mens zelf weet hoe; de grond brengt vanzelf vrucht voort. Ook het deeg raakt vanzelf doortrokken. Het enig noodzakelijke is, dat zaad of zuurdesem – beelden voor de 'kiem' van het Koninkrijk – toegediend én geaccepteerd wordt, zodat de mens het in zich opneemt, groeien laat en daardoor zelf groeit, tot zegen van velen.

In dezelfde perikoop brengt het Koninkrijk der hemelen evenwel ook een *scheiding* teweeg. Dit wordt door Jezus vergeleken met

* een *sleepnet*, neergelaten in zee, waarin van alles meegesleept wordt. Wanneer het vol is haalt men het op de oever en zet zich neer om het goede uit het net in vaten te doen; maar het ondeugdelijke werpt men weg. Jezus vergelijkt deze situatie met de toedracht bij de voleinding der wereld, als de engelen zullen uitgaan en scheiding zullen maken tussen bozen en rechtvaardigen.

Het verschil tussen deze vergelijking en de voorgaande is, dat het nu niet de méns is die selecteert, maar dat dit gebeurt vanuit het Koninkrijk-zelf, waarbij de nadruk gelegd wordt op het *goede*, dat er 'uitgevist' wordt, opdat – zoals Jezus al eerder zei – "niets verloren ga".

Met deze metaforen sluit Jezus aan bij de aardse werkelijkheid en symboliseert hij een andere werkelijkheid, het Koninkrijk van God dat komende is en waarvan de mens met zijn begrensd voorstellingsvermogen zich anders moeilijk een beeld zou kunnen vormen. Wat ook gesymboliseerd wordt is het *contrast* tussen iets dat verborgen is, maar zomaar, zonder overdreven zoeken wordt ontdekt, of iets dat heel klein is maar uitgroeit

32 Volgens Woude, A.S. v.d. e.a., *Bijbels Handboek* III. Kampen 1987, 253, zijn beide vergelijkingen afkomstig uit de Logia-bron.

tot iets van verrassend grote omvang, of ook iets dat niets voorstelt maar dat een onvoorstelbaar doordringend effect heeft.

Jezus lijkt daarbij niet iemand te zijn die *zichzelf* centraal stelt in zo'n proces; integendeel, hij wil laten zien hoe zaken *zelf* werken. Dit bevestigt nogmaals de basisstelling van dit onderzoek, dat Jezus niet zichzelf wil presenteren, maar dat hij de aandacht wegleidt naar iets en iemand Anders.

Om zich toch ook zelf duidelijk te profileren ten behoeve van mensen die het Koninkrijk Gods willen bereiken, heeft Jezus volgens het Johannes-evangelie ook voor zichzelf metaforen gebruikt, als *wegen tot dit doel*:

- * ik ben de weg, de waarheid en het leven (14:6);
- * ik ben de goede herder (10:11);
- * ik ben de deur der schapen (10:9);
- * ik ben de ware wijnstok (15:1);
- * ik ben het brood des levens (6:48).

Deze metaforen zijn herkenbaar in de woorden en daden van Jezus en soms reeds in de oudtestamentische profetieën.

Jezus laat ook de *mens* zichzelf herkennen in metaforen. In Mattheüs 5 noemt hij er twee:

Gij zijt het zout der aarde. (vers 13, vgl. Marcus 9:50, Lucas 14:34)

Gij zijt het licht der wereld. (vers 14, vgl. Marcus 4:21, Lucas 8:16, 11:33)

Dit gedeelte wordt voorafgegaan door de 'zaligsprekingen', waarbij de geringen, de treurenden, de zachtmoedigen, de gerechtigheidszoekers, de barmhartigen, de reinen van hart, de vredestichters en de vervolgd en belofte krijgen.

Ook in zijn *onderricht* zoekt Jezus naar treffende gelijkenissen met het dagelijks leven. Deze gelijkenissen komen in zijn Evangelie veelvuldig in parabels voor en maken zo het onthouden gemakkelijker. Vaak is het verhaal schokkend, omdat het anders afloopt dan de toehoorder verwacht. Jezus' onderricht heeft dan tot doel, dat mensen inzicht krijgen, ervan leren. Niet zelden betreft het een *sociaal* leerdoel. Zo kunnen bij hem, tegen aller verwachting in, eersten de laatsten worden en laatsten de eersten. De parabel van de 'werkers van het elfde uur' (Mattheüs 20:1-16) is daar een treffend voorbeeld van: de laatstgekomen arbeiders, die het langst hebben gewacht op de markt – nog steeds een bekend oosters straatbeeld – krijgen bij de afrekening evenveel dagloon als de arbeiders die vanaf het eerste uur gewerkt hebben – een onrechtvaardigheid in de

ogen van de langstwerkenden, een rechtvaardigheid in de ogen van Jezus, voor wie ook het dagrantsoen van de oudste, zwakste en daardoor minst aantrekkelijke arbeider en zijn thuis wachtend gezin een sociale noodzaak is. En voor de toehoorders gaat het om het krijgen van inzicht in de prioriteiten in het leven.

Nadat Jezus zijn discipelen gevraagd had of zij dit alles begrepen hebben en zij dit bevestigden, trok hij tot slot de vergelijking, dat iedere schriftgeleerde die een discipel geworden is van het Koninkrijk der hemelen, gelijk is aan een heer des huizes die uit zijn voorraad nieuwe en oude dingen te voorschijn brengt. (Mattheüs 13:51,52)

Ook hier is een verbinding te zien met het oude testament : Schriftgeleerden als de ‘heren van Gods huis’, die zich bezig houden met het bestuderen van en onderwijzen in de oudtestamentische geschriften, kunnen in de kennis, die zij vergaren, teksten vinden die aansluiten bij de woorden van Jezus, en dit kan inzicht geven dat leidt tot een discipelschap van het koninkrijk der hemelen. Jezus zelf heeft als twaalfjarige in de tempel met zijn vragen ook gebruik gemaakt van deze kennis van de schriftgeleerden.

Lucas 20:40 vermeldt zulke schriftgeleerden. Bij een vraag van de Saduceëen naar de opstanding der doden en de reactie van Jezus daar op, zeiden enige van de schriftgeleerden: ‘Meester, gij hebt goed gesproken’.

Ook in Marcus 12:28-34 wordt een dergelijke situatie beschreven: Als Jezus op de vraag van een schriftgeleerde, welk gebod het eerste van alle is, het grote liefdegebod noemt, en de schriftgeleerde antwoordt:

‘Inderdaad, Meester, naar waarheid hebt gij gezegd, dat Hij één is en dat er geen ander is dan Hij. En Hem lief te hebben uit geheel het hart en uit geheel het verstand en uit geheel de kracht, en de naaste lief te hebben als zichzelf is meer dan alle brandoffers en slachtoffers’,

zegt Jezus, ziende dat hij verstandig geantwoord had, tot hem:

“Gij zijt niet ver van het Koninkrijk Gods.”

Dit bij elkaar brengen van oude en nieuwe schatten, waardevolle woorden uit het Oude Testament en nieuwe woorden van Jezus Christus maakt iets compleet, volledig; het *vervolmaakt* c.q. *vervult* de door God gestelde wet.

12.7.2 Zichtbaar maken van het Koninkrijk door belende werken

Met zijn ijver voor het goede, het heel-makende, verwijst Jezus naar het komend Koninkrijk Gods, waarin alles hersteld wordt, waarin God alle

dingen nieuw maakt en alle tranen van de ogen zal afwissen (Openbaring 21:4). Maar ook geeft hij aan, dat het begin reeds in het hiér en nú ligt; het is mogelijk en het is al begonnen met Jezus' herstel van de orde, van het zieke en zwakke en daarmee van de schepping naar de oorspronkelijke toestand. En nog tijdens zijn leven worden ook de discipelen reeds op weg gestuurd om dezelfde krachten te doen.

Het helende werk van Jezus vormt een belangrijk onderdeel van zijn opdracht, niets verloren te laten gaan. Teksten hierover worden in beide Boeken gevonden. Soera 3:49 zegt, dat God Jezus als een gezant tot de Israëlieten zendt om te zeggen: 'Ik ben tot jullie gekomen met een teken van jullie Heer. (..) Dat ik blindgeborenen en melaatsen zal genezen en doden levend maak, met Gods toestemming (..).

'Redden wat verloren dreigt te gaan' heeft ook betrekking op het *kleine* en *zwakke*, het *terneergeslagene*, datgene *wat niet meer tegen het leven op kan*. In de 'Bergrede' in Mattheüs 5 geeft Jezus deze groepen mensen en kinderen voorrang. Hij noemt hen 'gelukzalig' en wijst hun daarmee een plaats toe in zijn Koninkrijk.

In zijn helende werk zoekt Jezus naar het *zieke*. Hij weet zich de geneesheer en heelt met Gods Woord en Geest allen die op zijn weg komen en in zijn geneeskraft geloven. Velen passeren zo in de evangeliën het lezend oog. Allen zijn ze hem door God gegeven om niet verloren te laten gaan, maar op te wekken ten jongsten dage.

Er zijn mensen bij, voor wie redding niet meer mogelijk lijkt. Jairus' dochtertje is inmiddels overleden – Jezus werd onderweg te lang opgehouden: "Val de Meester maar niet meer lastig"; de jongen uit Naïn wordt al naar het graf gebracht, als de stoet Jezus passeert; Lazarus ligt al enkele dagen in het graf, als Jezus Bethanië bereikt: "Heer, indien Gij hier geweest waart zou mijn broeder niet gestorven zijn". Het zijn grote en kleine mensen die in hun dood nog Jezus' pad kruisen en daarom niet verloren mogen gaan. God, die leven schept, herschept door zijn Woord en Geest.

Een echte geneesheer geneest niet alleen mensen die bij hem komen, maar bezoekt de zieke ook thuis. Jezus' roep:

"Zacheüs, kom vlug naar beneden, want ik moet heden in uw huis zijn!"

heeft tot gevolg, dat de oppertollenaar uit Lucas 19:1-10 in zijn huis opstaat en tegen de Heer zegt:

"Zie, de helft van mijn bezit, Here, geef ik de armen, en indien ik iemand iets heb afgeperst, vergoed ik het viervoudig",

en dat Jezus de parallel met het doen van de ‘werken van Abraham’ (zie 2.2.1) weer betreft bij zijn antwoord:

“Heden is aan dit huis redding geschonken, omdat ook deze een zoon van Abraham is. Want de zoon des mensen is gekomen om het *verlorene* te zoeken en te redden.”

Ook de tollenaar Mattheüs krijgt, zittend bij zijn tolhuis, de uitnodiging om Jezus te volgen. ‘En hij stond op en volgde hem’, zegt Mattheüs zelf als de latere evangelist, waarbij ook hij de woorden van Jezus aanhaalt:

“Zij die gezond zijn hebben geen geneesheer nodig, maar zij die ziek zijn. (...) Want ik ben niet gekomen om rechtvaardigen te roepen, maar *zondaars*”.

Uit deze woorden van Jezus kan vastgesteld worden, dat ook zondaars door hem beschouwd worden als ‘zieken die een geneesheer nodig hebben’. Enige zelfkennis moet de omstanders geleerd hebben, dat op deze wijze niemand meer kan zeggen deze geneesheer niet nodig te hebben. Zo blijven er dus geen ‘gezonde’ mensen over.

Ook in de **Koran** wordt over Jezus’ helende werken geschreven. Soera 3:49b haalt Jezus’ woorden als gezant tot de Israëlieten aan:

“Dat ik blindgeborenen en melaatsen zal genezen en doden levend maak, met Gods toestemming...dat ik tot u gekomen ben met een teken van uw Heer.”

Deze Koranwoorden sluiten nauw aan bij de betekenis van het woord ‘Masieh’, die in de Koran als eretitel aan de naam Isa (Jezus) wordt toegevoegd. Volgens de ‘Vocabulary of the Holy Qur’an’ wordt met dit woord ‘*de Gezalfde*’ bedoeld (met Gods Woord en Geest, zie soera 4:171). De oorsprong van het Arabische woord ‘Masieh’ – m s h – wordt evenwel in deze Vocabulary in het Engels weergegeven met ‘*wipe*’, dat te maken heeft met ‘met de hand afvegen, afdrogen, uitwissen’; een betekenis die overeenkomt met de woorden van Johannes over de openbaring die hij op Patmos kreeg van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde:

En ik hoorde een luide stem van de troon zeggen: “Zie, de tent van God is bij de mensen en Hij zal bij hen wonen en zij zullen zijn volken zijn en God zelf zal bij hen zijn, *en Hij zal alle tranen van hun ogen afwissen...*” (Openbaring 21:3).

12.7.3 Jezus’ strijd tegen de macht van het kwaad

Bij het gestalte geven aan het Koninkrijk van God in deze wereld krijgt Jezus niet alleen te maken met mensen die op zoek zijn naar dat

Koninkrijk, maar ook met de invloed van kwade machten en onreine geesten op deze wereld, die dat trachten tegen te werken. In 12.3 kwam dit reeds ter sprake.

Schillebeeckx spreekt over 'Gods *radicale neen* tegen alle vormen van het kwaad, alle vormen van armoede en honger, die doen wenen. Dát is Jezus' boodschap en dit heeft enorme consequenties. Dat God daarin tegelijk weigert de overmacht van het kwaad te erkennen en dus zijn eigen God-zijn *borg stelt* voor alle vormen van kwaad, kan in geen enkel opzicht reactionair of conservatief gehanteerd worden. Jezus zegt ons van Gods-wege alleen de boodschap aan, dát God zelf borg voor ons staat. En daarom hebben de armen, de lijdenden, de ontrechten inderdaad grónd tot positieve hoop', aldus Schillebeeckx.³³ In Mattheüs 13:24-30 vergelijkt Jezus het Koninkrijk der hemelen opnieuw met *zaad*:

Het Koninkrijk der hemelen komt overeen met iemand, die goed zaad gezaaid had in zijn akker. Maar terwijl de mensen sliepen kwam zijn vijand en zaaide er onkruid overheen, midden tussen het koren, en ging weg. Toen het graan opkwam en vrucht zette, toen kwam ook het onkruid te voorschijn. Daarna kwamen de slaven van de eigenaar en zeiden tot hem: 'Heer, hebt gij niet goed zaad in uw akker gezaaid? Hoe komt hij dan aan onkruid?' Hij zeide tot hen: 'Dat heeft een vijandig mens gedaan.' De slaven zeiden tot hem: 'Wilt gij dan, dat wij het bijeenhalen?' Hij zeide: 'Neen, want bij het bijeenhalen van het onkruid zoudt gij tevens het koren kunnen uittrekken. Laat beide samen opgroeien tot de oogst. En in de oogsttijd zal ik tot de maaiers zeggen: "Haalt eerst het onkruid bijeen en bindt het in bossen om het te verbranden, maar brengt het koren bijeen in mijn schuur".'

Latervragende discipelen Jezus om uitleg van deze gelijkenis. Dan zegt Jezus:

"Die het goede zaad zaait, is de Zoon des mensen; de akker is de wereld; het goede zaad, dat zijn de kinderen van het Koninkrijk; het onkruid zijn de kinderen van de boze; de vijand, die het gezaaid heeft, is de duivel; de oogst is de voleinding der wereld; de maaiers zijn de engelen."

Het goede zaad wordt ook in de Koran genoemd. Soera 48:29 vermeldt:

Mohammed is de gezant van God. Zij die met Mohammed zijn (..), hun kenteken is op hun gezicht als gevolg van het zich neerbuigen. Zo worden zij gekenschetst in de Taurah (Torah), en in de Indjiel (het Evangelie) worden zij gekenschetst als zaad dat zijn loten laat ontspruiten en dan sterker laat worden. Dan worden zij dikker en staan stevig, zodat zij de zaaiers bevallen.

³³ Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 146.

Het zaad en zijn vruchtbaarheid vormen door de hele Bijbel heen de symbolen van de zegen die in Gods Schepping zijn oorsprong heeft. Hier in het Nieuwe Testament krijgt het in de gelijkenissen van Jezus een bijzondere betekenis. Het 'zaad' heeft hier weer de *oorspronkelijke* betekenis: de wonderbaarlijke kracht van de groei³⁴. Maar ook het onkruid-zaad heeft dezelfde eigenschappen. Kruid en onkruid symboliseren de strijd tussen het goede en het kwade, tussen de reine en de onreine geesten.³⁵

Het uitdrijven van boze geesten is, hoewel realistisch, ook symbolisch; het verwijst naar God die de macht van het kwaad overwint.

Ook in de Koran wordt op vele plaatsen de macht van het kwaad vermeld. Het is de satan, die steeds de ingevingen van de profeten beïnvloedt. Soera 22:52 zegt:

En Wij hebben vóór jouw tijd geen gezant of profeet gezonden zonder dat satan hem, wanneer hij iets wenste, iets volgens zijn wens had ingegeven. Maar God schaft af wat de satan ingeeft en dan stelt God Zijn tekenen eenduidig vast. God is wijs en wetend.

Over de satan wordt in meervoud gesproken, als het gaat om de verleiding van mensen tot afgoderij (Soera 6:71a). In de Koran is het niet Jezus, maar *God* met wie de satan te maken krijgt.

Het dichterbij brengen van het Koninkrijk Gods impliceert het overwinnen van deze vijandige machten. Soms zijn het geen uiterlijke machten maar innerlijke, die verontreiniging vanuit hart en mond veroorzaken. Jezus spreekt hierover in Mattheüs 15:10-20, nadat hij een bezetene had genezen, die blind en stom was. De Farizeeën beweerden bij die gelegenheid, dat Jezus slechts door Beëlzebul, de overste der geesten, de boze geesten uitdrijft.

Deze drogreden wordt door Jezus ontzenuwd met de woorden:

“Indien de satan de satan uitdrijft, is hij tegen zichzelf verdeeld; hoe zal dan zijn koninkrijk standhouden?”

En, hen ernstig waarschuwend tegen zo'n lastering van de Geest, voegt hij er dan aan toe:

“Maar indien ik door de *Geest Gods* de boze geesten uitdrijf, dán is het Koninkrijk Gods over u gekomen” (Mattheüs 12 :28).

³⁴ Reicke, B./Rost, L. *Bijbels-historisch Woordenboek*, VI. Utrecht 1970, 99.

³⁵ Dat Jezus telkens in verschillende vormen het zaad als metafoor gebruikt in zijn spreken over alles wat in de mens ontkiemt en groeit naar het Koninkrijk Gods wijst op een inhoudelijke consistentie die kenmerkend is voor 'Jezus-echte' woorden.

Of, zoals Lucas 11:20 het zegt:

“Maar indien ik door de *vinger Gods* de boze geesten uitdrijf, dan is het Koninkrijk Gods over u gekomen.”

Daarbij wordt in de betreffende pericop verwezen naar Exodus 8:19, waar de Egyptische tovenaars niet in staat zijn Mozes en Aäron na te doen, als God zijn derde plaag over Egypte brengt, en deze dan tot Farao zeggen: “Dit is Gods vinger”. Het is een erkennen, dat iemands kracht inderdaad van God komt.

Zouden de Farizeeën echter blijven zeggen, dat deze kracht niet van God maar van de duivel komt, dan worden zij door Jezus gewaarschuwd dat deze zonde, in tegenstelling tot alle andere zonden, niet vergeven zal worden, noch in deze eeuw, noch in de toekomst. Dit in tegenstelling tot alle andere zonden (Mattheüs 12:31-32). Het betekent immers, dat Gods Geest ‘Beëlzebul’ genoemd wordt.

De strijd tegen deze tegenwerking van het Koninkrijk Gods door de macht van kwade geesten wordt door Jezus als gezaghebbende gevoerd om zijn goddelijke opdracht te vervullen: te redden wat door deze machten verloren dreigt te gaan voor het Koninkrijk:

Mensen in Kapernaüm (Lucas 4:31-41); de bezetene in het land van de Gerasenen (Lucas 8:26-39); de bezeten jongen in Lucas 9:37-43a; de stomme in Lucas 11:14-28; de verkromde vrouw in de synagoge (Lucas 13:10-17); de maanzieke in Mattheüs 17:14-21. In al deze gevallen is sprake van een of meer boze of onreine geesten, die macht hadden over een mens, maar door Jezus uitgedreven worden, waardoor de door de duivel bezetene nu weer aan Jezus toebehoort. Zelfs bij Petrus ontwaart Jezus desatanen gebiedt hem, achter Jezus om, weg te gaan. (Marcus 8:33)

Soms ontstaat er tussen de onreine geesten en Jezus een vorm van communicatie, waarbij de onreine geesten de aanval openen:

‘Wat hebt Gij met ons te maken, Jezus van Nazareth? Zijt Gij gekomen om ons te verdelgen? Ik weet wel wie Gij zijt: de heilige Gods.’ (Lucas 4:34)

‘Wat hebt Gij met mij te maken, Jezus, Zoon van de allerhoogste God? Ik smEEK U, dat Gij mij niet pijnigt.’ (Lucas 8:28)

Marcus 1:34 vermeldt, dat Jezus de geesten niet toeliet te spreken, omdat zij hem kenden in zijn hoedanigheid van de Christus, de Gezalfde.

Waar Jezus de strijd met boze en onreine geesten aangaat, worden zij uitgedreven uit de bezeten mens en vluchten weg. Het slachtoffer dat achtergelaten wordt bij Jezus is dan een normaal mens geworden, genezen en goed bij zijn verstand.

Deze verlossing van het boze geschiedt veelal verbaal. De kracht van het Woord waarmee God Jezus doet spreken is reeds voldoende om het ongezonde element in de mens uit te bannen en het gezonde een nieuwe levenskans te geven.

Op de mensen komen deze genezingen over als wonderen. Gewend als de mensheid is aan het 'normaal geworden zijn' van wantoestanden, ervaren zij het door Jezus 'terugbrengen in oude toestand' van een schepsel als iets 'ab-normaa's'. Voor Gods Geest die in Jezus werkt betekent het uitdrijven van het kwade evenwel het herstel van een schepping die van oorsprong 'zeer goed' was.

12.7.4 Overdracht van macht aan de discipelen om dezelfde krachten te doen

In de Bijbel wordt in Mattheüs 10 beschreven, hoe Jezus zijn twaalf discipelen uitzendt naar de 'verloren schapen van het huis Israëls' en hun macht geeft over onreine geesten om die uit te drijven en om alle ziekte en alle kwalen te genezen, doden op te wekken en om te prediken dat het Koninkrijk der hemelen nabijgekomen is. Hier draagt Jezus een deel van zijn gezag over. Hij instrueert hen daarbij uitvoerig over hun houding ten opzichte van de mensen die zij zullen ontmoeten. Marcus 6:7-13 en Lucas 9:1-6 vermelden deze uitzending eveneens, alsook het bericht dat de discipelen genezingen en uitdrijvingen hebben kunnen verrichten.

In Lucas 10 is er sprake van een uitzending door Jezus van zeventig mensen, twee aan twee, naar alle steden en plaatsen waar hij zelf komen zou. De opdracht is dezelfde en de zeventig zijn met blijdschap teruggekeerd en zeiden: 'Here, ook de boze geesten onderwerpen zich aan ons in uw naam', waarop Jezus hun nog grotere dingen voorspelde.

In de Koran worden de apostelen genoemd in de Soera's 3:52-53 en 5:111,

Toen Isa (Jezus) ongelooft bij hen gewaarwerd zei hij: "Wie zijn mijn helpers [op de weg] tot God." De discipelen zeiden: "Wij zijn Gods helpers. Wij geloven in God. Getuig dat wij ons [aan God] hebben onderworpen. Onze Heer, wij geloven in wat U hebt neergezonden en wij volgen de gezant. Schrijf ons dus op bij hen die getuigen."

En toen Ik aan de discipelen openbaarde: "Geloof in Mij en Mijn gezant." Zij zeiden: "Wij geloven. Getuig dat wij ons [aan God] hebben overgegeven."

12.7.5 Jezus' zelfovergave in dienstbaarheid

Jezus' leven op aarde heeft zich vooral gekenmerkt door *ontferming* en *dienstbaarheid*. Het zoeken en redden van het verlorene om het te kunnen opwekken ten jongsten dage – doel van zijn komst in deze wereld –

confronteerde hem met het leed van al deze slachtoffers. Dit lijden heeft hij steeds van de mensen weggenomen, hun zwakheden en ziekten weggedragen (Mattheüs 8:17, vgl. Jesaja 53:4). Het heeft hem vermoeid (Lucas 8:23) en verzwakt (Lucas 8:46), maar het redde de mens uit zijn ellende en bracht het Koninkrijk van God dichterbij. Zelfs de overpriesters met de schriftgeleerden en oudsten erkennen het, zij het met spot: "Anderen heeft hij gered, zichzelf kan hij niet redden." (Mattheüs 27:42).

Volgens de synoptische evangeliën heeft Jezus zijn lijden voorzien en ook drie keer zijn sterven tegenover zijn discipelen aangekondigd.

In Mattheüs 17:12 vergelijkt hij zichzelf met Johannes de Doper, met wie men 'gedaan heeft al wat men wilde'. "Zó zal ook de Zoon des mensen door hen moeten lijden". Het is het risico dat een profeet loopt.

Dat Jezus zich aan dit lijden niet onttrokken heeft, impliceert niet, dat hij het lijden zélf wilde. Hij had slechts één doel voor ogen: de wil van zijn Vader te doen, niets verloren te laten gaan; hij deed dat tot in de hof van Gethsemane waar Malchus' oor hersteld werd, en tot op Golgotha toe, waar een moordenaar nog gered werd. Als een goede herder heeft hij tot in de muil van het roofdier getracht zijn schapen te redden (vgl. Amos 3:12). Met het volbrengen van die wil was hij nog volop bezig, toen hij gewaarschuwd werd door sommige Farizeeën: "Ga heen en vertrek vanhier, want Herodes wil u doden". Zijn antwoord was:

"Gaat heen en zegt die vos: "Zie, ik drijf boze geesten uit en volbreng genezingen, heden en morgen, en op de derde dag ben ik gereed. Doch ik moet heden en morgen en de volgende dag reizen, want het gaat niet aan, dat een profeet buiten Jeruzalem omkomt...". (Lucas 13:31-33).

12.7.6 Jezus' eindverantwoording aan de Vader

Als Zoon die de wil van zijn Vader heeft willen doen heeft Jezus volgens het Johannes-evangelie, toen hij voelde dat hij zijn werk moest afsluiten, in een gebed bij het laatste avondmaal met zijn discipelen zich tot zijn Vader gericht en als het ware zijn werk verantwoord, en heeft hij ook voor zijn discipelen met het oog op de taak die hun wachtte, gebeden.

Johannes 17 geeft dit evaluerend gebed weer; hierin spreekt Jezus onder meer de volgende woorden:

"Ik heb U verheerlijkt op de aarde door het werk te volbrengen, dat Gij mij te doen gegeven hebt.

Ik heb uw naam geopenbaard aan de mensen, die Gij mij uit de wereld hebt gegeven.

Ik bid voor hen; niet voor de wereld bid ik U, maar voor hen die Gij mij

gegeven hebt, want zij zijn van U. Heilige Vader, bewaar hen in uw naam, welke Gij mij gegeven hebt, dat zij één zijn zoals wij.

Ik heb hun uw woord gegeven en de wereld heeft hen gehaat, omdat zij niet uit de wereld zijn, gelijk ik niet uit de wereld ben.

Ik bid niet, dat Gij hen uit de wereld wegneemt, maar dat Gij hen bewaart voor de boze. Heilig hen in uw waarheid. Gelijk Gij mij gezonden hebt in de wereld, heb ook ik hen gezonden in de wereld.

En ik bid niet alleen voor dezen, maar ook voor hen, die door hun woord in mij geloven, opdat zij allen één zijn gelijk Gij, Vader, in mij en ik in U, dat ook zij in ons zijn; opdat de wereld gelove, dat Gij mij gezonden hebt.

Rechtvaardige Vader, de wereld kent U niet, maar ik ken U, en dezen weten, dat Gij mij gezonden hebt; en ik heb hun uw naam bekend gemaakt en ik zal hem bekend maken, opdat de liefde, waarmee Gij mij liefgehad hebt, in hen zij en ik in hen.”

Het valt op, dat Jezus reeds vóór de kruisiging uitspreekt, dat hij het werk dat God hem te doen gegeven had, *voleindigd* heeft (vers 4). Dat deze woorden van Jezus onverbloemd zijn opgenomen in het Johannes-evangelie weerspiegelt toch ook de opvatting van de evangelist en daarmee van een belangrijke groep volgelingen, dat het doel van Jezus' handelen dus niet, door het sterven aan het kruis, in zijn dood wordt bereikt, maar tijdens zijn leven, in het zoeken en redden wat verloren dreigde te gaan. In feite spreekt dit dus de klassiek-christologische opvatting tegen, dat Jezus in de wereld gekomen is om voor de mensen te lijden *en te sterven*; ook in Jezus' woorden in de parabel van de onrechtvaardige pachters was dit reeds naar voren gekomen.³⁶

12.7.7 *Sluiting van een nieuw verbond*

Het in de vorige paragraaf aangehaalde gebed heeft Jezus uitgesproken tijdens de laatste maaltijd met zijn discipelen. Gedurende deze maaltijd zijn volgens het Johannes-evangelie vele gesprekken gevoerd (Johannes 13-17). Volgens de synoptici heeft bij dat samenzijn een bijzondere plechtigheid plaatsgevonden; Jezus heeft er op oudtestamentische wijze een nieuw verbond met zijn discipelen gesloten. Bij afwezigheid van bloed heeft hij een beker wijn laten rondgaan met de woorden

³⁶ Wanneer beide schriftgedeelten beschouwd zouden worden als 'materiaal dat niet bijzonder past in de eigen theologische conceptie van de schrijvers' – zoals Schillebeeckx een dergelijk gegeven typeert – dan zou hier gesproken kunnen worden van een 'buigen voor' te eerbiedwaardig traditiegoed, wat wil zeggen dat het hier om een door hen als onaantastbaar beschouwde traditie gaat, die zij op Jezus teruggaand achten (redactie-historisch criterium) (Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 73.

'Dit is het bloed van mijn verbond' (Marcus 14:24)

Bij deze tekst staat een verwijzing naar Exodus 24, waar de gehele symbolische verbondshandeling beschreven wordt. In vers 8 zegt Mozes daar:

"Zie, het bloed van het verbond *dat de HERE met u sluit*",

terwijl in het Marcus-evangelie wordt toegevoegd: 'dat voor velen vergoten wordt'.

Ten aanzien van deze verbondssluiting bestaat er in de evangeliën geen eensluidendheid. Johannes maakt in het geheel geen melding van een verbondssluiting of formulewoorden, Mattheüs en Marcus geven beiden als Jezus' woorden bij de drinkbeker weer:

"Dit is *het* bloed van *mijn verbond*...",

terwijl het Lucas-evangelie een omgekeerde volgorde van de woordjes 'het' en 'mijn' te zien geeft:

"Deze beker is *het* nieuwe verbond in *mijn bloed*".

Verwisseling van lidwoord en bezittelijk voornaamwoord bepaalt dus sterk de intentie van de inhoud.³⁷

De wijn, als symbool voor het afwezige bloed als verbondsteken, verwijst eveneens naar het Koninkrijk der hemelen, waar Jezus, naar zijn zeggen, de wijn opnieuw met zijn discipelen zal drinken. (Marcus 14: 25).

Het brood dat gebroken wordt en waarvan elk een stuk krijgt, kan duiden op de betekenis van het oorspronkelijke joodse symbool, een voorwerp dat uit twee precies in elkaar passende helften bestaat, die gasten en partners bij een verdrag deelden en waarvan de ene helft de bezitter identificeerde bij de eigenaar van de andere helft. (zie 1.4)

De symbolische handeling bij het laatste avondmaal wordt in sommige rooms-katholieke kringen eveneens hiermee in verband gebracht: Jezus nam brood van tafel, brak het en gaf het aan hem die naast hem zat. Je mag het verstaan als: zó wil ik zijn voor jou, ik wil bij jou horen, zoals deze twee stukken brood bij elkaar horen.³⁸

Een terugblik op het joodse maaltijdgebruik laat zien, dat na de zegenbede over het brood de huisvader de stukken één voor één van het brood afbrak en telkens aan één van de deelnemers aan de maaltijd gaf of

³⁷ Er blijkt verschil te bestaan tussen de NBG-vertaling van deze Marcus-tekst en andere vertalingen, met name wat het bezittelijk voornaamwoord betreft.

³⁸ Thüring, E., 'Je brood delen – droom of werkelijkheid'. In: *De Heraut* – maandblad voor geloofsverdieping – jaargang 120, nr. 1. Nijmegen 1989.

het liet doorgeven. Dus het verdelen van het brood enerzijds en het aanreiken van de afgebroken stukken anderzijds zijn geen van elkaar gescheiden handelingen, maar behoren ten nauwste bij elkaar.³⁹

Ook Pesch attendeert er op, dat met de uitdrukking 'bloed van het Verbond' bij de drinkbeker wordt gerefereerd aan Exodus 24:8. Mozes nam toen het bloed van het offerdier, sprenkelde *de ene helft* op het altaar, las de verbondsoorkonde voor van het Sinaïverbond en besprenkelde met *de andere helft* van het bloed in een verbintenisceremonie het volk en sprak: "Dit is het bloed van het verbond, dat de HEER op grond van al deze woorden met jullie gesloten heeft".⁴⁰

De bijzonderheid van de instellingshandeling van Jezus is volgens Jilek, dat bij het ritueel van de 'zegenbeker' de deelnemers aan de maaltijd, in strijd met de gewoonte, niet uit hun eigen beker drinken, maar Jezus hun zijn beker aanreikt, opdat allen daaruit drinken. (...) Zoals Jezus voor elke deelnemer aan de maaltijd een stuk van het ene brood afbreekt en het hem aanreikt om te eten, zo reikt Jezus hierna zijn eigen beker aan, opdat ieder daaruit drinke.⁴¹

Ook de Mischna, een verzameling rabbijnse onderwijstradities, neemt als vanzelfsprekend aan, dat iedere deelnemer zijn eigen beker voor zich heeft. Algemeen gold, dat men afkerig was van het drinken van meer personen uit één en dezelfde beker.⁴²

Zo kan het breken van het ene brood in stukken en het delen ervan met zijn discipelen, alsook het met elkaar drinken uit de ene aangereikte beker als symbolische handelingen een bijzondere betekenis hebben bij de verbondssluiting: elk stuk brood is voor de betreffende persoon die het aangereikt krijgt het symbool van verbondenheid aan de ene Jezus; en ieders dronk uit de ene aangereikte beker verbindt de drinker met de eigenaar van de beker, Jezus. Hij zal, wanneer zij als zijn vrienden in het Koninkrijk der hemelen met hem herenigd zullen zijn, met hen de eenheid van het ene brood vieren; en de *wijn* van het verbond zal hij dan opnieuw met hen in dat Koninkrijk drinken. (Mattheüs 26:29)

Hier is merkbaar, hoe Jezus helemaal in het symboolveld van de bijbelse traditie blijft, zelfs of juist in de situatie waarin hij zijn arrestatie verwacht. Zijn symbolische handelingen sluiten het heden af, maar openen tegelijk nieuwe, hemelse perspectieven.

39 Jilek, A. *Das Brotbrechen*. Regensburg 1994, 75.

40 Pesch, R., 'Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. Freiburg 1978, 76-78. In: Jilek, A., *op.cit.*, 100.

41 Jilek, A., *op.cit.*, 85.

42 Kahlefeld, H., *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*. Frankfurt am Main 1980, 55.

12.8 Jezus' sterven

Tot in Gethsemane en op Golgotha toe reddend wat verloren dreigde te gaan, heeft Jezus de opdracht vervuld, die zijn Vader hem gegeven had – *niets* verloren te laten gaan. Maar het werken werd hem uiteindelijk onmogelijk gemaakt. De geestelijke leiders van het volk Israël hebben hem niet herkend en erkend als degene in wie Gods Geest woonde en die Gods Woord sprak. Het gezag waarmee hij kritisch tot hen sprak over Wet en profeten irriteerde hen en de wijze waarop hij over zijn relatie met God sprak schreven zij toe aan godslastering. Zijn helende werk bracht hen in verlegenheid, zijn geliefdheid onder de mensen maakte hen jaloers en voor hun eigen positie vreesden zij. Het gevolg was samenzwering, beraadslaging, valse beschuldiging, veroordeling, terechtstelling.

Schillebeeckx ziet Jezus' lijden en dood als de consequentie van het conflict dat tijdens zijn leven is opgeroepen. Jezus' naderende dood was een gegeven, dat Jezus diende te integreren in zijn algehele overgave aan God, maar ook diende te verzoenen met de overtuiging van de urgentie van zijn boodschap. "Niet mijn wil maar Uw wil geschiede."⁴³

Velen heeft Jezus verlost van zonde, ziekte en dood, maar de prijs die hij ervoor betaald heeft is hoog geweest: hij schoot zelf het leven er bij in. Hij wilde zijn *leven* inzetten, maar de vijand eiste zijn *dood*. Midden in het leven, nog volop bezig met zijn werk, werd hij terechtgesteld.

In de evangeliën wordt verschillend over dit sterven gerapporteerd. In Mattheüs 27 wordt vermeld, dat het voorhangsel van de tempel van boven tot beneden in tweeën scheurde en de aarde beefde, dat de rotsen scheurden en de graven opengingen en vele lichamen der ontslapenen werden opgewekt, waarna zij uit de graven gingen en in de heilige stad aan velen verschenen zijn. Ook vermeldt dit evangelie, evenals het Marcus-evangelie, de reactie van de toezichhoudende Romeinse hoofdman en zijn ondergeschikten: "Waarlijk, dit (deze mens) was een Zoon Gods. Het Lucas-evangelie gebruikt de woorden: "Waarlijk, deze mens was rechtvaardig."

In de vier evangeliën zijn de *vrouwen* van bijzondere betekenis geweest in dit gebeuren. Veel vrouwen waren vanuit Galilea met Jezus meegereisd om hem onderweg te dienen. Zij zijn bij de kruisiging en het sterven van Jezus en als Nicodemus en Jozef van Arimathea het lichaam van Jezus, met veel kostbare mirre en aloë in nieuw linnen gewikkeld, in het nieuwe graf van Jozef leggen, bezien de vrouwen het graf. Als dan de grote steen voor het graf gewenteld is en de mannen heengegaan zijn, blijven Maria van Magdala en Maria de moeder van Joses, die de begrafenis hebben

43 Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 242, 248.

gadeslagen, tegenover het graf zitten. Ook na de Sabbath zijn het de vrouwen, die als eersten de boodschap van Jezus' opwekking horen.

Tot slot is er de mededeling in het Mattheüs-evangelie, dat ná de begrafenis Farizeeën bij Pilatus gekomen zijn met het verzoek om een wacht bij het graf, omdat Jezus gezegd zou hebben, na drie dagen te worden opgewekt; een verzoek dat wordt ingewilligd, maar dat volgens Mattheüs 28 niet het beoogde effect bleek te hebben, toen tegen het aanbreken van de eerste dag der week de bewakers, door vrees bevangen, als doden werden en enigen van hen in de stad zijn gekomen om de overpriesters te vertellen van het vreselijk gebeuren bij het graf. Uit dit gebeuren is 'de leugen van de joodse Raad' voortgekomen, dat het lichaam van Jezus door zijn discipelen zou zijn gestolen; een leugen, voor veel geld door de wachters rondverteld.

12.9 Jezus' opstanding uit de doden – verzoening – uitzending van de discipelen naar alle volken

De genade van God om Jezus op te wekken, zodat het gebeurde op Golgotha niet de laatste daad van de mens was, kan worden gezien in het licht van Jezus' laatste poging om niets verloren te laten gaan: zijn bede aan het kruis "Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen".

Op paasmorgen wordt de mens opnieuw geconfronteerd met de beminde, maar ook de verloochende, verraden, in de steek gelaten, vermoorde maar herrezen Jezus.

Onzeker door het bericht van de vrouwen, wordt er onder de discipelen getwijfeld en gewacht op de afgesproken plaats, het meer van Galilea. Er wordt gevist, maar in eerste instantie niets gevangen. (Johannes 21)

Dan worden de vrienden geroepen vanaf het strand. Jezus staat daar, met brood en vis.

Als zij lichamelijk gesterkt zijn volgt er iets wat op een geestelijke krachtmeting lijkt. Petrus wordt door Jezus aangesproken. Hij die ooit Jezus 'de Christus, de zoon van de levende God' had genoemd, had kort geleden tot drie keer toe geloochend, dat hij Jezus kende of bij hem hoorde – eenmaal zelfs met een eed.

In de ogen van Girard is deze verloochening van Petrus een zeer belangrijk gegeven. Dat de leerling bij uitstek, de rots, Jezus in de steek liet bewijst, dat er in de wereld geen waarheid is *in de zin van Jezus*.⁴⁴

Op die driemaalige verloochening – een aantal waarmee in het oosten een zaak vaststaat – volgt nu de drievoudige vraag van Jezus:

44 Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris 1972, 257.

"Simon, zoon van Johannes, heb je mij lief?"

"....Heb je mij werkelijk lief?"

"Heb je mij meer lief dan hén?"

Een eveneens drievoudig antwoord dat er niet om liegt en dat de ontkennen, die in feite vaststaat, ongedaan moet maken, komt uit Petrus' mond:

"Ja Heer, gij weet het....Gij weet alles Heer....

Gij weet dat ik u liefheb."

Op die drie antwoorden volgt ook drie keer een nieuwe levensopdracht:

"Weid mijn lammeren", .. "Hoed mijn schapen", .. "Weid mijn schapen"

waarmee belijdenis, vergeving én opdracht samenvallen, mét de consequentie dat Petrus later niet meer zal kunnen gaan waar hij wil, maar gebonden gebracht zal worden waarheen hij juist níet wil.

Petrus heeft de nieuwe verantwoordelijkheid aangenomen, Jezus heeft Petrus weer aangenomen en dit betekende verzoening met Jezus, en in Jezus met God. Petrus was herboren, wedergeboren; niet 'voor, tijdens of na de doop' of 'tordat het tegendeel blijkt' – breekpunt bij de Vrijmaking in de Gereformeerde Kerken in Nederland in 1944 – maar na een persoonlijke schuldbelijdenis, met alle consequenties van een nieuw te aanvaarden opdracht – een metanoia⁴⁵, een radicale ommekeer.

Het wordt voor Petrus en allen die hij met Jezus' boodschap bereiken zal een nieuwe levensweg, *Jezus'* weg, de weg van de waarheid die Jezus als Woord van God *is*, de weg ten leven in Jezus' voetstappen tot de Vader (Johannes 14:6). Een weg van 'gaan tot het uiterste' met het risico, het leven erbij in te schieten.

Bij zijn afscheid van de discipelen heeft Jezus hun de opdracht gegeven de wereld in te trekken met het Evangelie. Marcus spreekt van verkondiging, doop en genezingen:

'Gaaf heen in de gehele wereld, verkondigt het evangelie aan de ganze schepping. Wie gelooft en zich laat dopen, zal behouden worden, maar wie niet gelooft zal veroordeeld worden. Als tekenen zullen deze dingen de gelovigen volgen: in mijn naam zullen zij boze geesten uitdrijven, in

45 Schillebeeckx, E., *Jezus – het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 548:

'Metanoia' sluit in: afgerekend hebben met het verleden en vertrouwend de toekomst tegemoetgaan, een toekomst die niettemin *open* blijft, risico niet uitsluit en niet theoretisch afgeschermd kan worden.

Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 79, over 'metanoia': ..een compleet nieuwe levensinstelling, een fundamenteel veranderd bewustzijn, een nieuwe basishouding met een andere waardebepaling, een radicaal nieuw denken, een bekering (omkering) van de gehele persoon.

nieuwe tongen zullen zij spreken, slangen zullen zij opnemen, en zelfs indien zij iets dodelijks drinken, zal het hun geen schade doen; op zieken zullen zij de handen leggen en zij zullen genezen worden.’ (Marcus 16:15-18).

Lucas vermeldt de opdracht tot het *prediken van bekering tot vergeving van zonden*, aangevuld met de woorden uit Handelingen 1:8,

‘Gij zult kracht ontvangen, wanneer de Heilige Geest over u komt, en gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde.’

Ook in de Koran worden de apostelen genoemd. In Soera 61:13b-14 staat de oproep:

‘Jullie die geloven, wees Gods helpers! Zoals Isa (Jezus), de zoon van Marjam, tot zijn discipelen zei: “Wie zijn mijn helpers (op de weg) tot God?” De discipelen zeiden: “Wij zijn Gods helpers”.’

De meest bekende van de bijbelse opdrachten is die van Mattheüs geworden, genoemd in hoofdstuk 28:19,

‘Gaaf dan henen, maakt al de volken tot mijn discipelen en doopt hen in de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes en leert hen onderhouden al wat ik u bevolen heb.’ (Mattheüs 28:19)

Van deze opdracht is het *dopen* een algemeen teken van ‘ommekeer’ geworden. Het tweede gedeelte, het ‘*leren onderhouden al wat ik u bevolen heb*’ doet de vraag rijzen, wat Jezus aan zijn discipelen *bevolen* heeft en wat er dus moet worden *onderhouden*. Hier worden de woorden van Jezus als ‘Woord van God’ belangrijk: Er zal teruggedaan moeten worden naar het Evangelie om daar de woorden en opdrachten van Jezus te vinden, te beginnen met wat de ‘Bergrede’ genoemd wordt, aangevuld en verduidelijkt met gelijkenissen en parabels, waarvan sommige nog nadere uitleg krijgen. Veel van deze leerstof werd in dit onderzoek genoemd.

Het doel van deze opdracht die Jezus overdraagt op zijn discipelen was ook zijn eigen doel: heenwijzing naar het Koninkrijk van God dat in aantocht is en dat mogelijk gemaakt moet worden, waar mensen zich op moeten voorbereiden en waar criteria zullen gelden die de mensen selecteren op wat elk gedaan heeft voor zijn minste broeder en zuster en daarmee aan Jezus zelf. Met deze boodschap moeten de discipelen de wereld ingaan.

12.10 Conclusies uit hoofdstuk 12

Aan het einde van dit hoofdstuk wordt geconcludeerd als antwoord op de vraag:

Indien het volgens Jezus' parabel van de onrechtvaardige pachters de bedoeling van de Heer was dat de Zoon zou worden ontzien en niet gedood, en er geen sprake is van 'verzoenend sterven' van Jezus, wat kan dan het doel van zijn komst in deze wereld zijn geweest, hoe heeft hij dit doel gestalte gegeven en hoe kan de mens zich met God en met Jezus verzoenen voor wat er met Jezus gebeurd is? :

- * dat volgens de woorden van Jezus het doel van zijn komst in deze wereld is geweest de wil van zijn vader te doen, om 'niets verloren te laten gaan, maar het op te wekken ten jongsten dage' en zo Gods Koninkrijk te realiseren;
- * dat Jezus dit doel gerealiseerd heeft door het Koninkrijk Gods aan de mensen bekend te maken door middel van vertellingen, helende werken aan de getroffen mens, strijd tegen de boze machten die over de mens heersen, en door radicalisering van de Wet;
- * dat ook de Koran dit doel van Jezus' komst vermeldt, met nadruk op het brengen van het Evangelie, het genezen van blinden en melaatsen en het opwekken van doden;
- * dat Jezus dit werk heeft overgedragen aan zijn discipelen met de opdracht, de boodschap uit te dragen naar de gehele wereld, alle volken tot zijn discipelen te maken, hen te dopen en te leren alles te onderhouden wat hij bevolen heeft;
- * dat in de Koran eveneens sprake is van een zendingsofdracht: God zendt de boodschappers in de taal van hun eigen volk.
- * dat Jezus zelf zijn werk met de dood heeft moeten bekopen, maar dat zijn sterven niet als dóel kan worden beschouwd en ook niet door zijn dood wordt gesymboliseerd; dat God hem heeft opgewekt en verhoogd betekent zowel het door God gezonden-zijn alsook het uitgezonden zijn van de discipelen door de levende Heer.
- * dat, als er al sprake zou zijn van een 'soteriologisch' (reddend) element in Jezus' werk, dit een redden is van wat voor het Koninkrijk Gods verloren dreigt te gaan door de macht van het kwaad.
Dit is evenwel een ander 'redden' dan de 'redding', die in de klassieke

christologie aan de orde is.

- * dat in de verzoening van de mens met Jezus en met God door schuldbelijden, vergeven worden en het aanvaarden van een nieuwe levensopdracht, de verzoening van Jezus met Petrus ten voorbeeld staat.
- * dat ook de discipelen en allen die zich bekeren gezamenlijk een voorbeeldfunctie krijgen te vervullen in het (doen) uitdragen van dit Evangelie van Gods Koninkrijk tot aan de einden der aarde.

Hoe deze opdracht is uitgevoerd wordt in hoofdstuk 13 bestudeerd.

De boodschap van Jodendom, Christendom en Islam in relatie tot het gebeuren met Jezus Christus

13.1 Inleiding

De wijze waarop de boodschap van Jezus Christus vanuit Jeruzalem werd uitgedragen in oostelijke en in westelijke richting, alsook de invloed die de boodschap onderging van de omgeving waarin deze gebracht werd, kwam reeds in voorafgaande hoofdstukken aan de orde.

Daarbij werd geconstateerd, dat er verschil bestaat in het brengen en ontvangen van de boodschap oostwaarts en westwaarts. Dit verschil moet ergens een oorsprong hebben en de vraag komt dan op, of het ook te maken kan hebben met de gevoelens omtrent het gebeurde op Golgotha. Deze vraag wordt in dit laatste onderzoekshoofdstuk aan de orde gesteld en luidt dan:

Heeft de boodschap van de apostelen invloed ondergaan van het gebeurde met Jezus op Golgotha, en zo ja, is er dan een verband tussen deze boodschap en die van de Islam?

De overweging bij het stellen van deze vraag is, dat de boodschappen van God in Bijbel en Koran wel kunnen verschillen, maar niet met elkaar in tegenspraak kunnen zijn. (zie 1.7.5)

13.2 Onderzoek naar de inhoudelijke boodschap

Binnen het raamwerk van dit onderzoek is steeds het streven, om verschillen te bespreken *vanuit de overeenkomsten*. Daarom is het, ook wat eventuele verschillen in de boodschap van de uitgezonden discipelen betreft, van belang om terug te gaan naar die plaatsen in de Bijbel, waar nog sprake is van *eensgezindheid* sinds Jezus' afscheid van hen, en van daaruit in de Bijbel de weg van de boodschap te volgen. De visie van de auteurs is belangrijk om optredende verschillen zo mogelijk te verklaren.

Plaatsen waar nog gesproken wordt van eensgezindheid, werden gevonden in de Handelingen der Apostelen, waar in hoofdstuk 1:14 wordt gezegd, dat allen die bij Jezus' afscheid en zijn opneming in de wolk aanwezig waren geweest, nadien bij elkaar bleven, *eendrachtig in gebed*. Ook toen de Pinksterdag aanbrak waren zij allen bijeen. (2:1)

Vervolgens vermeldt Handelingen de uitstorting van de Heilige Geest over de vele joodse aanwezigen. Volgens hoofdstuk 2:5 zijn zij afkomstig 'uit alle volken onder de hemel'; genoemd worden Parten, Meden, Elamieten, inwoners van Mesopotamië, Judea en Kapadocië, Pontus en Asia, Frygië en Pamfylië, Egypte en de streken van Libië bij Cyrene, in Jeruzalem verblijvende Romeinen, zowel Joden als Jodengenoten, Kretenzen en Arabieren¹. Al deze mensen verbazen zich erover, dat zij de Galileërs kunnen verstaan in de taal van hun geboorteland. Als er echter ook door sommigen spottend gezegd wordt, dat de apostelen dronken zijn, houdt Petrus een toespraak over het gebeurde met Jezus, eindigend met:

“Dus moet ook het ganse huis Israëls zeker weten, dat God hem (Jezus) én tot Here én tot Christus gemaakt heeft, *deze Jezus, die gij gekruisigd hebt*.” (Handelingen 2:36).

Het 'ganse huis Israëls' lijkt hier inderdaad vertegenwoordigd te zijn, gezien de opsomming van pelgrims uit binnen- en buitenland, aangesproken met 'mannen van Israël' en met 'Gij Joden en allen die te Jeruzalem woonachtig zijt'.

Vanuit dit publiek is, volgens de dramaturgie van het verhaal, na

¹ De in Handelingen 2:9-11 genoemde landen en streken zijn in de Bijbel bekend geworden door enerzijds de vestiging van Israëls nageslacht (Arabië), anderzijds door weggetrokken Israëlieten vanwege deportatie (Parthië, Medië, Elam, Mesopotamië, Frygië 200 v. Chr.), detachering (Joods garnizoen in Elephantine/Egypte en Kreta), overheersing (Romeinen), emigratie/handel (Libië, Klein-Azië: Kappadocië, Pontus, Asia, Frygië en Pamfylië) – Reicke, B./Rost, L. *Bijbels/historisch woordenboek*. Utrecht 1969.

Petrus' toespraak een schrikreactie merkbaar:

“Wat moeten wij doen, mannen broeders?”,

waarop Petrus antwoordt:

“Bekeert u en een ieder van u late zich dopen op de naam van Jezus Christus, tot vergeving van uw zonden, en gij zult de gave van de Heilige Geest ontvangen. Want voor u is de belofte en voor uw kinderen en voor allen die verre zijn, zovelen als de Here, onze God, ertoe roepen zal.”

Het gevolg is, zoals vers 41-42 meldt, dat op het Pinksterfeest ongeveer drieduizend mensen gehoor geven aan deze oproep. Zij zijn in het Nieuwe Testament de eerste dopelingen na het uitzendbevel van Jezus, opgetekend in Mattheüs 28:19.

13.3 De boodschap van Jezus Christus in oostelijke richting

Het lijkt niet onmogelijk dat de reactie, die Petrus' woorden heeft gegeven, invloed gehad heeft op de boodschap, die de gedoopte gelovigen meegenomen hebben naar hun geboorteplaatsen.

Petrus' woorden: “Deze Jezus, die gij gekruisigd hebt” vertonen een overeenkomst met de Koranwoorden over de Joden in Soera 4:157,

‘...wegens hun zeggen: Wij hebben de Masieh Isa, de zoon van Marjam, Gods gezant gedood...’

De joods-christelijke gemeenschappen ten oosten van de Jordaan hebben de boodschap waarschijnlijk tot in Arabië verspreid – het gebied waar ook de nakomelingen van Ismaël en van Ketura, tweede vrouw van Abraham, heengetrokken waren (zie hfdst. 2 en 6). Ten tijde van Mohammed zijn er volgens Küng Joden woonachtig langs de grenzen van Arabië, in Mekka en Medina. Er is ook sprake van christelijke gemeenten die de joodse gewoonten volgden in de oostelijke streken, in Decapolis, Betanië, Syrië en in de richting van Arabië. Bij deze gemeenschappen lijkt het – anders dan bij de boodschap in westelijke richting – om een zuiver *monotheïstische* boodschap te zijn gegaan. Achtergrond daarvan kan zijn geweest, dat de boodschap van Jezus aansloot bij het geloofsleven van de aldaar wonende volken, en hun geloof door dit Evangelie juist werd verdiept; anderzijds kan de prediking aan de ‘heidenen’ aldaar een andere uitwerking hebben gehad dan die in westelijke richting, doordat onder de eerstgenoemde volken ook nakomelingen van Abraham leefden (zie 2.6). De boodschap kan daar herkenningpunten hebben gegeven, waardoor de kans op storende invloeden aanmerkelijk verkleind werd.

Küng schrijft met beroep op Schlatter, dat ten oosten van de Jordaan christelijke gemeenten hebben voortbestaan, dat deze joodse christenheid de joodse betrokkenheid levend heeft gehouden in de jonge christelijke kerk en dat wij tradities van de joods-christelijke wereld zien in Mohameds begrip van Jezus.²

In dit opzicht is het niet onmogelijk, dat de boodschap die verdergedragen is nog sporen heeft vertoond van de reactie met Pinksteren. In elk geval geeft de Arabische tekst van Soera 4:157 ('Wij hebben de Masieh Isa gedood...') geen aanleiding te veronderstellen, dat hier een vorm van hoogmoed of trots van joodse zijde in het geding is, zoals de geïnterpoleerde woorden {in boast} in de islamitische Arabisch-Engelse vertaling van de Koran doen vermoeden, maar hoogstens een vorm van verkeerd geloof. Het Koranvers zou dan de intentie van een correctie kunnen hebben.

De Koran, waarvan de inhoud vaak een evaluatie lijkt te zijn van de belangrijkste gebeurtenissen uit de joodse geschiedenis, zou als latere openbaring op deze wijze een ondersteunende of ook een corrigerende functie hebben, zoals ook in de Wereldraad van kerken reeds ter sprake kwam (zie 3.4); een aspect dat het boeiend maakt om bij onderzoek van Godswoorden de Boeken naast elkaar te leggen. Dit is ook wat Mohammed wordt aangeraden in Soera 10:94a,

'Maar als jij in twijfel verkeert over wat Wij naar jou hebben neergezonden, vraag dan aan hen die het Boek al van vóór jouw tijd lazen.'

Joods-islamitische contacten zijn er in de loop der eeuwen inderdaad geweest. Wessels haalt in dit verband in zijn boek 'Van Alkmaar begint de victorie' de volgende woorden aan van Rosenthal:

Opgemerkt zij, dat ook van een zeer duidelijke interactie tussen Joden en Moslims in de geschiedenis gesproken kan worden. Dat raakt, onder invloed van het recente conflict in het Midden-Oosten, wat op de achtergrond van de aandacht. Eeuwenlang heeft een groot aantal Joden in de islamitische wereld geleefd en de invloed van hun omgeving ondergaan. Zo hebben de Talmud en de Shari'a (de islamitische wet) elkaar in hun ontwikkeling onderling beïnvloed.³

En van Mulder vermeldt hij de uitspraak:

Daarom kan uiteindelijk ons inziens de Christen niet zeggen, dat hij de Jood niet nodig heeft en de Jood niet zeggen de Christen niet nodig te

2 Schlatter, A., *Geschichte der Christenheit*. 1926, 367. In: Küng, H., *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 192.

3 Rosenthal, E.I.J., *Judaism and Islam*. London/New York 1961, 71. In: Wessels, A., *Van Alkmaar begint de victorie*. Kampen 1979, 31.

hebben of de Jood en Christen de Moslim of welk ander mens dan ook. Dat is ook in de geschiedenis gebleken. Het criterium zal daarbij, zowel ten aanzien van de christelijke beweging als van de islamitische of welke dan ook, het criterium kunnen zijn dat Gamaliël gebruikte om de messiaanse beweging van Jezus te beoordelen: 'Indien het uit God is, zult gij het niet kunnen vernietigen' (Handelingen 5:39). En wie zou mogen of durven beweren dat wat uit God is niet ernstig genomen hoeft te worden, of niet nodig is voor eigen identiteit *coram Deo*?⁴

Ook noemt Wessels Spanje als de ontmoetingsplaats tussen Oost en West, waar vanwege de bijzondere omstandigheden een tijdlang een veel geprezen symbiose van Joden, Christenen en Moslims heerste.⁵

13.4 Verbreiding van de boodschap van Jezus Christus in westelijke richting, vergeleken met die naar het oosten

Zoals in hoofdstuk 6 reeds naar voren kwam, is de boodschap in *westelijke* richting beïnvloed door en aangepast aan de contextuele omstandigheden, waarin deze boodschap terecht kwam. Hierdoor is er een verschil van inhoud merkbaar geworden tussen de boodschap naar het Overjordaanse en die naar het westen, zoals de auteurs reeds aangaven.

Ook in westelijke richting heeft de boodschap kennelijk de essentie van Petrus' Pinkstertoespraak – de schuld voor het kruisigen en doden van Jezus – als uitgangspunt gehad.

De Handelingen der Apostelen geven op veel plaatsen weer, hoe de boodschap door de verschillende apostelen wordt uitgedragen: Hoofdstuk 7:12 vermeldt, dat Filippus 'het evangelie van het Koninkrijk Gods en van de naam van Jezus Christus' predikt in Samaria. In vers 14-18,25 staat dan:

4 Mulder, D.C., Ontmoeting van gelovigen; over de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies. Baarn 1977, 80. In: Wessels, A., *Van Alkmaar begint de victorie – Gastvriendschap, sleutel tot het verstaan van de verhouding van christenen en mensen van ander of 'geen' geloof*. Kampen 1979, 31.

5 Wessels, A., *De Moslimse Naaste*. Kampen 1978, 45. Vgl. Waardenburg, J., 'Verbreiding en ontwikkeling van de islam buiten de hartlanden'. In: Waardenburg, J.(red.), *Islam – norm, ideaal en werkelijkheid*. Houten, 240:

'Van uitzonderlijk belang voor het denken in Europa is het vertaalwerk geweest van Arabische filosofie en wetenschap, onder andere op last van Don Raimundo (1130-1150) in Toledo, en Alfons de Wijze (1252-1284) in Sevilla uitgevoerd. Maar ook op het gebied van literatuur, volksliederen en volkskunst, taalgebruik en sociale gewoonten ten aanzien van bijvoorbeeld de vrouw is de invloed aanwijsbaar.'

Toen nu de apostelen te Jeruzalem hoorden, dat Samaria het woord Gods had aanvaard, zonden zij tot hen Petrus en Johannes die, daar aangekomen, voor hen baden, dat zij de Heilige Geest mochten ontvangen. Want deze was nog over niemand van hen gekomen, maar zij waren alleen gedoopt in de naam van de Here Jezus. Toen legden zij hun de handen op en zij ontvingen de Heilige Geest.

Toen zij dan het woord des Heren betuigd en gesproken hadden, keerden zij terug naar Jeruzalem en verkondigden het evangelie aan vele dorpen der Samaritanen.

Dit hoofdstuk vervolgt met de ontmoeting tussen Filippus en de kamerling van de koningin der Ethiopiërs, aan wie Jezus gepredikt wordt vanuit Jesaja 53:7-8 en die tevens de doop ontvangt. Aangenomen mag worden dat de boodschap van Filippus eenzelfde inhoud heeft gehad als die van Petrus, die bij het werk van Filippus betrokken was.

Petrus wordt volgens Handelingen 10 door een visioen naar de Romeinse hoofdman Cornelius in Caesarea gestuurd en getuigt daar van Jezus van Nazareth, hoe God hem met de heilige Geest en met kracht gezalfd heeft; dat Jezus

'rondgegaan is, weldoende en genezende allen die door de duivel overweldigd waren; want God was met hem (..) en zij hebben hem gedood door hem te hangen aan een hout.'

Deze woorden van Petrus dragen nog duidelijk de sporen van zijn Pinkstertoespraak.

Hij verhaalt dan, hoe Jezus door God is opgewekt en aan hen verschenen is en dat hij hun geboden heeft aan het volk te prediken en te betuigen dat hij het is, die door God is aangesteld tot rechter over levenden en doden. Van hem getuigen alle profeten, dat een ieder, die in hem gelooft, vergeving van zonden ontvangt *door zijn naam*.

Het hoofdstuk eindigt met de medeling dat, terwijl Petrus deze woorden nog sprak, de Heilige Geest op allen viel, die het woord hoorden, en dat allen die met Petrus meegekomen waren verbaasd stonden, dat de gaven van de Heilige Geest ook over de heidenen was uitgestort. Het gevolg van Petrus' vraag:

"Zou iemand het water kunnen weren om dezen te dopen, die evenals wij de Heilige Geest hebben ontvangen?"

was, dat Cornelius en zijn familie in de naam van Jezus Christus gedoopt werden. De achtergeblevenen in Jeruzalem hebben aan dit nieuwe gegeven moeten wennen, maar kwamen toch tot verheerlijking van God met de woorden:

‘Zo heeft dan God ook de heidenen de bekering ten leven geschonken.’

Ondertussen krijgt een zekere Saul, later Paulus genoemd – een vervolger van Jezus’ volgelingen en betrokken bij de dood van Stefanus – op weg naar Damascus een verschijning van Jezus; hij komt tot bekering, krijgt, zoals eerder ook Petrus, een nieuwe levensopdracht en voegt zich bij de verkondigers. Later wordt hij door Barnabas, die na de terechtstelling van Stefanus naar Antiochië gevlucht was en zelf reeds werkzaam was in de joodse gemeenschap aldaar, naar deze stad gehaald ten behoeve van het Griekssprekende deel van de bevolking. Een vol jaar hebben Barnabas en Paulus daar gewerkt en het was deze plaats, waar de discipelen voor het eerst ‘Christenen’ werden genoemd.

Als er verschil van mening ontstaat, of de bekeerde heidenen ook de besnijdenis moeten ontvangen, worden Paulus en Barnabas naar Jeruzalem gezonden voor overleg. Na lang beraad is de uitspraak, dat deze mensen geen lasten opgelegd zullen worden dan alleen ‘onthouding van wat de afgoden geofferd is, van bloed, van het verstikte en van hoererij.’ (15:28-29)

Voor hen is er het teken van de doop en voor de kinderen van Israël blijft er bovendien het teken van de besnijdenis.

Dit betekende, dat een heiden Christen kon worden zonder eerst door besnijdenis Jood te hoeven worden.

13.5 Onderscheid in geloofsgroepen bij evangelieverbreiding naar het Westen

Küng bespreekt de verstrekkende gevolgen van de zojuist genoemde beslissing in Jeruzalem op de vraag vanuit Antiochië – het tegenwoordige Antakye –, dat het centrum werd van de christelijke boodschap naar de heidenen:

De theologie en de boodschap van Paulus was van belang voor de ‘paradigmaverschuiving’ in het Christendom, die nu vorm kreeg. Zijn wortels waren door en door joods, hoewel zij waren verankerd in de hellenistische geest. En aan de basis van zijn rusteloze intellectuele, theologische en missionaire kerkpolitieke activiteit introduceerde Paulus de eerste grote verandering in het vroege Christendom: de overgang van joods Christendom (deels Aramees-, deels Griekssprekend) naar een uitsluitend Grieks- (of later Latijn)sprekend heiden-Christendom.

Hoewel hij zelf een joods Christen was, voelde hij zich niet meer verplicht, zich aan de joodse rituele wet, de halakhah, te houden: de mens is niet

rechtvaardig voor God door pijnlijk nauwkeurige volbrenging van alle speciale 'werken der wet'. Wat beslissend is, is een onvoorwaardelijk geloof in God, een vertrouwend aanvaarden van Gods wil en dit kan worden gedaan ongeacht het al dan niet volbrengen van de speciale joodse geboden van de rituele wet. Hier deed Paulus niet meer of minder dan de exclusieve reddingsfunctie van het veelomvattende 'halakhah'-systeem te ondermijnen, met verwijzing naar God die in naam van de Wet de gekruisigde Jezus heeft opgewekt, en hem zo bevestigd heeft als Messias en Heer.

Het is geen wonder dat Paulus overal werd verdacht van afvalligheid.⁶

Küng ziet deze legitimatie van de heiden-christelijke gemeenschappen die de Wet niet inacht nemen, als de sociologische achtergrond van Paulus' kritiek op de Wet⁷ en hij zegt naar aanleiding van deze legitimatie, dat dit theologisch inzicht en deze missionaire toepassing van Paulus in een zeer vroeg stadium een revolutie in de wereldgeschiedenis met langdurige consequenties voor die wereldgeschiedenis betekende:

- Door Paulus werd de christelijke zending onder de heidenen (die reeds bestond vóór en naast Paulus), in tegenstelling tot de joods-hellenistische zending, een beslissend succes door het gehele Rijk (tot aan Spanje?).
- Door Paulus is het gekomen tot een echte **inculturatie** van de christelijke boodschap in de wereld van de hellenistische cultuur.
- Door Paulus heeft zich uit de kleine joodse 'sekte' uiteindelijk een wereldreligie ontwikkeld, waarin Oost en West hechter met elkaar verbonden werden dan zelfs door Alexander de Grote. Maar ook is hij verantwoordelijk voor het feit dat niet het Jodendom, ondanks zijn universele monotheïsme – dat in die tijd zich eveneens in een intensieve zending onder de heidenen begaf – maar het Christendom een universele wereldgodsdienst werd.⁸

Küng ziet Paulus niet als de stichter van het Christendom, maar wel als de eerste Christen-theoloog, die naar zijn mening de prediking van Jezus aanhoudt, maar deze op een hellenistische wijze theologisch expliciteert.

Hier maakt Paulus, een Romeins burger uit Tarsus (Klein-Azië) met een hellenistische opvoeding, gebruik van zijn rabbijnse onderricht en exegese, maar ook van begrippen en ideeën vanuit zijn hellenistische omgeving. Deze omgeving was een kleurrijke wereld van cultus, sekten en religies. We hebben gezien, dat Paulus' theologie de prediking van Jezus aanhoudt. Maar in zijn brieven – helaas bezitten we niet zijn oorspronkelijke

6 Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 146-148.

7 Küng, H., *op.cit.*, 932 noot 12.

8 Küng, H., *op.cit.*, 148-149.

onderricht – komt deze in een ander daglicht te staan. Waarom? Omdat het tot geheel verschillende perspectieven, categorieën en ideeën omgesmolten wordt: het wordt geplaatst in een geheel verschillend totaalbeeld, in een hellenistisch beeld!⁹

Een voorbeeld hiervan lijkt Paulus' begrip van de 'verzoening' te zijn. In 2 Corinthe 5:21 schrijft hij over Jezus Christus:

Hem, die geen zonde gekend heeft, heeft Hij (God) voor ons tot zonde gemaakt, opdat wij zouden worden gerechtigheids Gods in Hem.

Paulus geeft hiermee de indruk, dat hij de dood van Jezus ziet als door God gebruikt om Zich met de mens te verzoenen – een niet onbekend gegeven in de latere kerkelijke leer. Küng benadrukt de mogelijke achtergrond van dit gegeven:

Volgens het Nieuwe Testament werden de eerste volgelingen van Jezus geconfronteerd met de bijzonder moeilijke vraag, hoe in feite Jezus' pijnlijke, tegenstrijdige, schandelijke dood in het licht van het geloof in zijn nieuwe leven met God kon worden verstaan. Als teken van onheil – maar waar was, in dat geval, God dan? Als teken van heil – maar waarom dan deze dood? Wat wij zien in het Nieuwe Testament zijn de eerste voorzichtige pogingen om deze dood te begrijpen en bovenal zijn blijvende betekenis en positieve effect voor de mensheid, voor ons begrijpelijk te maken. In de synoptische evangeliën speelt het idee van een verzoenende dood hooguit een marginale rol.¹⁰

Het lijkt er op, dat de reactie op het Pinksterfeest in Jeruzalem, die in de boodschap oostwaarts mogelijk een schuldbesef heeft opgeroepen aangaande Jezus' dood, naar het westen toe een bepaald verdedigingsmechanisme op gang heeft gebracht: Zoals Petrus, die zelf Jezus verloochend had, in zijn Pinkstertoespraak in feite reeds van zichzelf afwees naar het 'ganse huis Israëls' met de woorden:...'deze Jezus, die gij gekruisigd hebt', zo kan het schuldgevoel ook verder een uitweg gezocht hebben: van degenen die zich met name aangesproken voelden – de joodse Raad die tegen Petrus zegt: "Gij wilt het bloed van deze mens op ons doen neerkomen" (Handelingen 5:28b) – naar de inwoners van Jeruzalem en de Joden in het algemeen, van de Joden naar de Romeinen die Jezus gekruisigd zouden hebben, totdat de mens bij de hoogste instantie uitkwam: zijn God, die de dood van Jezus niet voorkomen heeft en 'dus' kennelijk deze dood heeft gewild. Uit het 'waaróm' van dit door God voorziene maar niet voorkomen en dus kennelijk bedoelde drama werd reeds bij Paulus een 'verzoeningstheorie' merkbaar, waarbij de wil van de

9 Küng, H., *op.cit.*, 149.

10 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 470.

Vader in verband werd gebracht met de – niet door Hem verijdelde – kruisdood.

Zo zou de verantwoordelijkheid tenslotte op Hem afgewenteld kunnen zijn, met een formule inzake 'plaatsvervangend lijden en sterven', dat aan het Hellenisme niet vreemd was en als 'zoenoffer' ook in het middeleeuwse kerkelijk denken zeer centraal heeft gestaan. Schillebeeckx noemt het een blasfemie om iets aan God toe te schrijven wat in feite de menselijke geschiedenis van onrecht Jezus heeft aangedaan¹¹ en Jacobus Revius (1586-1658) schreef het gedicht: 't En zyn de Joden niet, Heer Jesu, die u kruisten (...) *ik* ben het...'; maar ook bij de kerkstrijd over het wezen, de aard, de goddelijke en/of menselijke natuur van Jezus Christus en over de vraag 'wie in feite gekruisigd is en stierf' kan op de achtergrond het schuldgevoel over Jezus' dood een rol meegespeeld hebben. Als één van de ongetwijfeld vele verklaringen is dat zeker niet onmogelijk. Ter verduidelijking wordt hier de dieptepsychologie van Anna Freud genoemd, die in haar boek 'Das Ich und die Abwehrmechanismen' een tiental mechanismen heeft geanalyseerd, die een mens kan hanteren om zich te beschermen tegen bedreigende, onverdraaglijke gevoelens¹². Zij noemt dan o.a. de 'ontkenning' c.q. 'loochening', de 'verdringing' (het wegwerken en weghouden van ontoelaatbare impulsen), de 'projectie' (het toepassen van eigen impulsen op anderen) alsook de 'sublimatie' 'waarbij aan ontoelaatbaar geworden impulsen kan worden voldaan door richting, doel of object ervan te vervangen door acceptabele substituten'. Het is niet moeilijk, de hier genoemde mechanismen te herkennen in de wijze waarop in het verleden mens en kerk getracht hebben om te gaan met schuldgevoelens over de dood van Jezus van Nazareth.

Girard geeft als voorbeeld de verloochening van Petrus:

Zich een weg banend naar het vuur, dat is doen alsof je al één van hen bent, met hen bent samengekomen.¹³

Eenzelfde verschijnsel noemt Lascaris, sprekend over Mattheüs 23:29 vv en Lucas 11. Naar aanleiding van Jezus' rede tegen de schriftgeleerden en Farizeeën over het doden van de vroegere profeten zegt Lascaris:

Jezus geeft er blijk van dat hij weet, dat de menselijke cultuur begonnen is met de moord op Abel en dat deze moord nog steeds wordt herhaald.

11 Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn 1982, 262.

12 Freud, A. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. London 1958, 51-52: verdringing, regressie, ongedaan-making, reactieve ik-verandering, isolering, projectie, introjectie/identificatie, zich keren tegen de eigen persoon, omkering in het tegendeel, sublimering of doelverandering.

13 Girard, R., *Le bouc émissaire*. Paris 1982, 223.

Hij weet dat de farizeeën zelf niet gedood hebben, maar hij verwijt hun, dat zij spiritueel en intellectueel solidair zijn met hun voorouders. Zij ontkennen die solidariteit door hun voorvaderen te veroordelen en graven te bouwen voor de vermoorde profeten. Maar door te zeggen dat zij niet medeplichtig geweest zouden zijn aan die moord als zij in de tijd van hun vaderen geleefd zouden hebben, vallen ze in dezelfde gewelddadige valkuil: wij zijn niet als zij, wij zijn onschuldig, zij zijn schuldig. Christenen hebben hetzelfde eeuwenlang gezegd: wij zouden niet zoals de joden Jezus vermoord hebben (en daarom 'mochten' ze dus de joden vervolgen). De graven die de farizeeën bouwen zijn tegelijk een herinnering aan en een bedekking van de moord...¹⁴

Hier grijpen zondebokmechanisme (het projecteren van eigen schuld op anderen) en afweermechanisme (eveneens projectie van schuld op anderen, ontkenning ervan alsook identificatie met de andere partij) in elkaar.

Mogelijk heeft ook het fenomeen dat Küng constateerde (10.2) – het afzwakken, inperken, herinterpreteren en ten diepste zelfs in twijfel trekken van Jezus' pijn, moeite en smart, Godverlatenheid en dood, iets waarvan Küng zich afvraagt waar dit vandaan komt – te maken met een dergelijk afweermechanisme, te weten de *ontkenning* dan wel een bagateliserings. Toen de mens uiteindelijk in z'n God de bron van de toorn en van de eis tot genoegdoening door Jezus Christus gevonden meende te hebben – een vorm van projectie – heeft de mens Hem en zijn Zoon 'gesublimeerd' (een hogere zingeving toegedicht) en beiden dank en eer betuigd voor deze 'oplossing', die tevens 'verlossing' was.

Ook de eerder geciteerde woorden van Paulus uit 2 Corinthe 5:21 wijzen in die richting. Küng, die reeds gewezen heeft op de paradigmaverschuiving bij Paulus, voegt daar nog aan toe:

Dus Paulus verschilt van de joodse Christenen niet in de kern van het geloof, maar wel door het volledig verschillend *paradigma*. En reeds in een zeer vroeg stadium werden de consequenties van deze eerste paradigma-verschuiving binnen het Christendom – van joods Christendom naar heiden-Christendom met een hellenistisch stempel – overduidelijk.¹⁵

Küng noemt dit een nieuw macro-beeld, dat verscheidene paradigmaverschuivingen op meso-gebied inhoudt; een verschuiving in het verstaan van de Bijbel, de Wet en het volk van God:

De joodse Christenen waren begonnen de Hebreeuwse Bijbel retrospectief te lezen om deze op de Messias Jezus te betrekken. Goed-joodse

14 Lascaris, A., *Advocaat van de zondebok – Het werk van René Girard en het Evangelie van Jezus*. Hilversum 1987, 69.

15 Küng, H., *Christentum – Wesen und Geschichte*. München 1995, 150.

waardigheidstitels als 'Messias', 'Heer', 'Davidszoon', 'Mensenzoon', ook 'Godszoon' (in de Hebreeuwse geschriften alleen gebruikt voor Israëls koning en het gehele volk) werden op hem toegepast om zo zijn betekenis voor God en mensen tot uitdrukking te brengen.

De heiden-Christenen lazen – wat te begrijpen is – het Oude Testament geheel tegen een hellenistisch bestempelde achtergrond. Reeds Paulus had de Hebreeuwse Bijbel allegorisch, symbolisch geïnterpreteerd. Heiden-Christenen konden met de joodse voorstellingen en waardigheidstitels als 'Davidszoon' of 'Mensenzoon' niets beginnen. Zij concentreerden zich daarom op een bij hen populaire titel als 'Godszoon' (gebruikt voor keizers en andere helden), die na de nieuwtestamentische periode, onder invloed van de Grieks-hellenistische ontologie, op een toenemend natuurlijke manier verstaan werd.¹⁶

Ook in zijn boek 'Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum' bespreekt Küng deze paradigmaverschuiving alsook de consequenties daarvan:

Allereerst veranderde het verstaan van de Bijbel. De joodse groepen die Jezus afwezen handhaafden hun traditionele exegese van de bijbelse geschriften en hun verwachting van de komst van de Messias, totdat de messiaanse hoop definitief was vergaan na de laatste opstand tegen de Romeinen onder de tot messias uitgeroepen Bar Kochba.

Maar die Joden die Jezus volgden, de Aramees- of Griekssprekende joodse Christenen, begonnen de heilige geschriften anders te lezen, als het ware terugblikkend. Het Jezus-gebeuren kon niet aan toeval of goddelijke willekeur toegeschreven worden. Integendeel, juist nu terugkijkend, leerden de mensen vele profetische beloften beter begrijpen, zoals de figuur van de 'lijdende knecht', die Deuterocesaja zo indrukwekkend had geschilderd. Het was nu dus mogelijk de interpretaties en eretitel, die reeds in de joodse heilige geschriften waren ingevoerd: 'Messias', 'Heer', 'Zoon van David', 'Mensenzoon', 'Zoon van God', over te dragen op Jezus. Echter, in een niet-joodse context bleken enkele van deze typisch joodse eretitel – in het bijzonder 'Zoon van David' of 'Mensenzoon' moeilijk te begrijpen te zijn voor hellenistische heiden-Christenen. Daarom komen zij niet voor in de vroege of klassieke christelijke geloofsbelijdenissen die in het Grieks of Latijn geformuleerd werden. Maar precies het omgekeerde gebeurde met de titel 'Zoon van God'. Deze werd in de Hebreeuwse geschriften alleen in uitzonderlijke gevallen gebruikt voor Israëls koning en het hele volk, maar werd bijzonder populair onder de hellenistische heiden-Christenen – omdat hij ook gebruikt werd voor de keizers en

¹⁶ Küng, H., *op.cit.*, 150.

andere helden. Zo populair werd 'Zoon van God', dat deze in toenemende mate in Grieks-hellenistische termen werd verstaan als benaming voor een 'natuur' en steeds verder af kwam te staan van zijn joodse oorsprong. Juist hier voltrok zich een theologische micro-paradigmaverschuiving in de context van een kerkelijke macro-paradigmaverschuiving, een verschuiving die ernstige gevolgen moest hebben. In joodse ogen lijken de Christenen, tenminste zoals het Johannes-evangelie het weerspiegelt, Jezus van Nazareth steeds meer aan God gelijk te hebben gesteld en daarmee het geloof in de ene en enige God in gevaar gebracht te hebben.¹⁷

Deze 'paradigmaverschuiving' zou in de monotheïstische joodse godsdienst en cultuur niet plaatsgehad kunnen hebben. De relatie Jodendom-Christendom, zoals die hier naar voren komt, moet reeds een gevolg zijn van de overgang naar een hellenistische cultuur.

Met betrekking tot de *Wet* ziet Küng eveneens een grote verandering:

Ook het verstaan van de *Wet* veranderde. Voor de Joden die Jezus volgden, de joodse Christenen, werden alle ceremoniële en rituele geboden minder belangrijk dan de ethische geboden. In de geest van Jezus waren met name de hellenistische joodse Christenen uit de diaspora zich in hun onderwijs gaan concentreren op de centrale ethische uitspraken van de Torah. Hun ideaal was het grote gebod van daadwerkelijke liefde, dat alle andere geboden te boven gaat, geconcretiseerd en geradicaliseerd in de geest van de Bergrede.

De heiden-Christenen tenslotte voelden zich niet langer gebonden aan de joodse rituele wet. Voor hen bestond er geen dwang zich te laten besnijden of de rituele halakhah na te komen. Zij behoefden niet eerst Jood te worden om Christen te kunnen zijn. Niet langer een besnijdenis die voor de Joden een identiteitsteken, maar voor Grieken en Romeinen een gruwel was; geloof en doop echter werden gezien als het beslissende teken van christelijke identiteit en van het verbond met God. Het was niet langer het nakomen van de wet, maar het geloof in en het discipelschap van Christus, dat de beslissende factor werd.¹⁸

Als derde punt van verandering noemt Küng het *verstaan van het begrip 'volk van God'*. Hij zegt daarvan:

Zeker, de Joden accepteerden dat er ook een mogelijkheid van heil buiten het Jodendom was; ook oprechte heidenen konden eeuwig heil verkrijgen op basis van hun goede werken. Maar tegelijkertijd hielden de Joden eraan vast, dat het behoren tot het volk van God identiek was met het behoren

17 Küng, H., *Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München 1991, 448-449.

18 Küng, H., *op.cit.*, 450.

tot het volk van Israël. Vooral na hun verlies van constitutionele onafhankelijkheid in het jaar 70 was er temeer nadruk bij de Joden op de innerlijke, spirituele eenheid van het eigen, uitverkoren volk. Door geboorte behoorde men tot dit volk, via de moeder, of men verbond zich eraan door een echte bekering.

De *joodse Christenen* voelden zich nog steeds behoren tot het volk van Israël, hoewel de Griekssprekende hellenistisch-joodse Christenen een meer afstandelijke relatie tot de tempel en de wet hadden dan de Arameessprekende joodse Christenen.

Echter, de *heiden-Christenen*, die niet van meet af tot het gekozen volk behoorden en ook niet door de besnijdenis zich aan hen hoefden te verbinden om een Christen te kunnen worden, herinterpreteerden als vanzelf het begrip 'volk van God': Beslissend voor het deel uitmaken van dit volk was niet meer de afstamming, maar het 'geloof in Jezus Christus', begeleid door het van oorsprong joodse inwijdingsritueel van de doop, die nu echter in de naam van Jezus voltrokken werd, werd nu beslissend voor het deel uitmaken van dit volk.¹⁹

Deze paradigmaverschuiving van Paulus heeft volgens Küng geleid tot een beslissende verandering in de geschiedenis van het vroege Christendom en van de antieke wereld. Dit is wat Küng 'het meest delicate punt van joods-christelijke dialoog' noemt. Als reden hiervoor geeft hij aan, dat sommige Joden de Jood Paulus van Tarsus zelfs beslissender afwijzen dan de Jood Jezus van Nazareth, die door een groot aantal goed-geïnformeerde Joden met sympathie wordt benaderd. Hij haalt woorden van Pinchas Lapide aan, die zegt dat Paulus het geloof *van* Jezus falsifieerde, zodat het een geloof *in* Jezus werd, alsook dat hij het scheppingsoptimisme van Genesis, volgens welke de mens goed is, veranderd heeft in een hellenistisch pessimisme, waarin de mens van nature te zondig en te zwak is om zonder Gods genade de verlossing waardig te zijn; en dat Paulus bereid was zijn principes overboord te zetten om sommigen voor het geloof te redden²⁰. Hierbij wordt dan verwezen naar 1 Corinthe 9:19-23, waar Paulus schrijft:

Want hoewel ik vrij sta tegenover allen, heb ik mij allen dienstbaar gemaakt, om er zoveel mogelijk te winnen; en ik ben voor de Joden geworden als een Jood, om Joden te winnen; hun, die onder de wet staan, als onder de wet – hoewel persoonlijk niet onder de wet – om hen, die onder de wet staan, te winnen; hun, die zonder wet zijn, ben ik geworden als zonder wet – hoewel niet zonder de wet van God, want ik sta onder de wet van Christus – om hen, die zonder wet zijn, te winnen. Ik ben voor

¹⁹ Küng, H., *op.cit.*, 450-451.

²⁰ Küng, H., *op.cit.*, 440.

de zwakken zwak geworden, om de zwakken te winnen; voor allen ben ik alles geweest, om in elk geval enigen te redden. Alles doe ik ter wille van het evangelie, om er zelf ook deel aan te verkrijgen.

In deze tekst is Paulus duidelijk ten aanzien van het doel dat hij wil bereiken en de middelen die hij daarbij aanwendt.

Zijn doel is in feite tweeledig: hij wil zoveel mogelijk mensen winnen voor het Evangelie en daarnaast hoopt hij daarmee er dan ook zelf deel aan te krijgen; dit laatste lijkt voor hem nog een punt van twijfel te zijn, wat misschien te maken zou kunnen hebben met zijn verleden, dat hij in zijn betogen verschillende keren ter sprake brengt.

Paulus' middel om zijn doel te bereiken is dus, 'zich aan allen dienstbaar te maken'. Hieronder verstaat hij, dat hij voor de Joden 'als Jood' geworden is, voor hen die onder de wet staan 'als zelf onder de wet staand', voor hen die zonder wet zijn als zelf zonder wet zijnde, waarbij hij een voorbehoud maakt voor 'de wet van God als de wet van Jezus Christus' – uiteraard zal Paulus onderscheid maken tussen de Torah en de rituele wetten. Hoe het ook zij, op deze wijze is hij naar zijn zeggen 'voor allen alles geweest', met als doel 'om er in elk geval enigen te redden'.

Afgezien van de vraag, of deze werkwijze voor een bringer van het Evangelie aanbevelenswaardig is – in hoofdstuk 6 kwam reeds de vraag van Wessels aan de orde, of er bij contextualisering van het Evangelie wel recht gedaan wordt aan de oorspronkelijke boodschap van Jezus –, zal er van uitgegaan moeten worden, dat een verschil in boodschap aan de verschillende categorieën mensen het karakter van de boodschap kan aantasten en daardoor verwarring stichten. Paulus' verschillende briefinhouden getuigen daarvan. Dit is tevens het tragische element in een op gang gekomen proces, waarin één persoon niet meer bij machte is het geheel te sturen, waarbij overigens ook de vraag open moet blijven, wat bij een minder open reactie van Paulus het gevolg geweest zou zijn; processen van contextualisering zijn nooit stuurbaar. Ook het Christendom als 'humane' en 'brede' religie is niet in staat alle grenzen van cultuur te overwinnen. Wel zijn er grenzen opengebroken, maar het Christendom is niet in staat gebleken, de oude cultuur mee te nemen, mede omdat de joodse cultuur is verdwenen; nog steeds kampen multiculturele gemeenschappen met dit probleem.

Nu heeft Paulus uiteraard niet kunnen vermoeden dat zijn brieven, geschreven aan gemeenten in bepaalde plaatsen in een bepaalde tijd, zo'n verstrekkend bereik zouden krijgen en zoveel eeuwen in de tijd zouden meegaan. De verantwoordelijkheid voor het doorzenden, accepteren en toepasbaar maken van de briefinhouden op nieuwe situaties berust uiteraard bij latere kerken en gemeenten.

De verwarring van aan plaats, tijd en 'categorie gelovigen' gebonden

briefinhouden is daarmee echter niet weggenomen en kan gemakkelijk leiden tot onenigheid binnen de kerk en de daaruit voortkomende strijd. De kerkgeschiedenis getuigt daarvan, zoals in vorige hoofdstukken reeds naar voren kwam.

Overigens valt het in kerkelijke documenten dan op dat, hoewel Jezus Christus door de Christenen als ‘Woord van God’ wordt beschouwd, bij conflicten binnen de kerk veel meer nadruk gelegd wordt op de woorden van Paulus dan op die van Jezus.

Maar juist de verwarring, die de aan tijd en plaats gebonden teksten kunnen veroorzaken, geeft impliciet reeds de oplossing aan, die bij een dergelijke verwarring voor de hand ligt: *naar Jezus Christus-zelf terug te gaan*, in een bewust naïeve en anachronistische handeling: wat heeft Jezus volgens de evangeliën zelf gezegd en wat zou hij zelf gedaan hebben?

13.6 Overwegingen bij geconstateerde verschillen

Helaas heeft Paulus, nadat hij met Barnabas in Jeruzalem een consensus bereikt had voor de heiden-Christenen inzake de besnijdenis en de mate van het houden van de Wet, niet van meet af aan voor de verschillende geloofsgroepen een wijze van met elkaar omgaan gevonden, waarbij elke groep erkend was in zijn eigen identiteit: de (Christen-)Joden als kinderen van het volk Israël waarmee God een verbond gesloten had met de besnijdenis als teken en de Wet als leefregel enerzijds, en heiden-Christenen met de doop als teken en met afspraken inzake de Wet anderzijds.

Op deze wijze zouden beide geloofsgroepen zonder polariteit als kinderen van God en daarmee als broeders en zusters met elkaar hebben kunnen leven.

Daar zouden zes eeuwen later onder Mohammed de Ismaëlieten – evenals de Israëlieten kinderen van Abraham/Ibrahiem met het teken van de besnijdenis – zich bij hebben kunnen voegen; ook zij met de hun geopenbaarde en in de Koran opgetekende wettelijke richtlijnen.

Wanneer deze gelovigen elkaar vanaf het begin in Abraham/Ibrahiem reeds herkend en erkend hadden, zou de kans op polarisatie kleiner en die op nabijheid en vrede groter zijn geweest, één in overgave aan God en heil verwachtend van God. Nu treft men elkaar pas na vele eeuwen opnieuw, in een poging oecumene en interreligieuze dialoog alsnog op gang te brengen.

Lange tijd is gedacht, dat de mens een keus moest maken tussen Jodendom, Christendom en Islam. Khan zegt daarvan:

Het is verwonderlijk dat iedereen ervan overtuigd is, dat zijn eigen ideeën

volledig betrouwbaar en waar zijn, met uitsluiting van de ideeën van alle anderen.²¹

Ook Askari heeft een uitgesproken mening hierover:

Met betrekking tot de eenheid en diversiteit die ten grondslag ligt aan het Jood-Christen-Moslim complex en gezien het gegeven, dat elk bezig is de ander te corrigeren, kan er niet zoiets zijn als een exclusieve en eenzijdige boodschap c.q. getuigenis, maar een 'co-witness', een gemeenschappelijke boodschap. De kwestie van de 'finality' – de laatste te zijn – komt op verschillende vlakken telkens weer terug zoals bij de uitspraken: 'Ik ben de Weg' of 'Mohammed is het zegel der Profeten', om maar de meest bekende voorbeelden te noemen. Is hier een werkelijk conflict?²² Is er enig voorval in het leven van Jezus of van Mohammed, waarbij zij hun persoonlijke 'finality' verdedigen?

Wat de meesten van ons verhindert om helder te denken en geduldig te onderzoeken is dat wij, die de volgelingen zijn van een of andere 'laatste religie' zelf de verdedigers zijn van die 'finality'. Wij moeten dus deze diepgewortelde gewoonte te boven komen en komen tot woorden van totale nederigheid en zachtmoedigheid.

Een andere manier om naar de finality-claims te kijken is, dat zij uitspraken zijn die een metafoor inhouden: een weg, een deur, een sleutel, een schat, een zegel. Als deze metaforen verwijzen naar het Transcendente (wat ook juist de functie is van een metafoor), zijn zij alle waar.

Natuurlijk zijn er beperkingen bij het '*zijn hiér*' en het '*spreken over dáár*' en juist vanwege deze beperking werd de claim gemaakt in nederigheid en zachtmoedigheid – datgene wat Jezus deed –, en in totale dienstbaarheid, 'abdiyya'- datgene wat de context was van Mohammed.²³

Askari eindigt met een voorbeeld:

Bij wijze van analogie: Laten wij zeven spiegels nemen en zo plaatsen, dat elk de kaars weerkaatst, die tussen de spiegels in staat: zij vormen nu zeven kaarsen; en veronderstel, dat de echte kaars buiten het gezichtsveld staat en wij alleen de zeven reflecties zien, dan kan er een tijdstip komen, waarop wij vergeten zijn dat het *weerkaatsingen in spiegels* zijn en dat wij deze kaarsen namen gaan geven: de één Abraham, de ander Mozes, deze Boeddha, die Lao-tse, hier Socrates, daar Jezus en deze Mohammed. Tótdat wij ons realiseren als in een flits dat deze zeven kaarsen *weerkaatsingen* zijn, blijven wij doorgaan met debatteren welke boven de ander staat, welke

21 Khan, S.A., 'Credo'. In: Troll, C.W., *Sayyid Ahmad Khan – a Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi 1978, 243.

22 Askari, H., *The Experience of Religious Diversity*. Chippenham 1987, 207.

23 Askari, H., *op.cit.*, 209.

de eerste en welke de laatste is. Maar zodra ons het licht opgaat, dat het *spiegels* zijn, zó gepolijst als het ware door de hand van Godzelf, dat zij het Licht weerkaatsen dat niet in henzelf is, maar komt vanuit een andere bron, hebben wij het visioen van de ware kaars van God die het Licht van de hemelen en de aarde is. En dat is het, waarom niemand anders dan *God* wordt uitgeroepen tot de *Eerste* en de *Laatste*.²⁴

Een verhaal met een soortgelijke strekking wordt door Wessels in zijn boek 'De Koran verstaan' verteld:

Er waren eens aan het hof van de keizer van China een groep Chinezen en een groep Grieken. De ene groep vond dat zij betere kunstenaars waren dan de andere en omgekeerd. De keizer besloot beide groepen met hun elkaar tegensprekende aanspraken op de proef te stellen. Aan iedere groep werd één van twee aan elkaar grenzende vertrekken toegewezen. Beide kregen de opdracht een kunstwerk te vervaardigen. De Chinezen togen aan het werk en brachten op één van de muren een schilderij aan. De Grieken in het ernaast gelegen vertrek polijstten hun muur zodanig glad, dat deze als een spiegel begon te glimmen. Zodra de Chinezen klaar waren, nodigden zij de keizer uit om hun kunstwerk te bewonderen. Het verstand van de keizer stond stil toen hij de schoonheid van het schilderwerk aanschouwde. Daarop ging hij naar het aangrenzende vertrek van de Grieken, die daarop het gordijn verwijderden dat tussen de beide vertrekken hing, waardoor het prachtige schilderij van de Chinese kunstenaars zich weerspiegelde in de tot spiegel gepolijste muur van de Grieken en daarbij nog schoner scheen dan het al was.

De moraal van het verhaal is, dat het menselijk hart op zo'n spiegel lijkt. Het hart van de mens moet van zonden gereinigd en gezuiverd worden, zodat het beeld van God zich daarin kan weerspiegelen.²⁵

Deze spiegel-verhalen, naar voren gebracht vanuit beide tradities, mogen ook in dit onderzoek dienen als aanwijzing dat beide religies elkaar nodig hebben én elkaar versterken, tot eer van God. Er is geen sprake van keuzen, maar van drie geloofsgroepen, bereikt met een goddelijke boodschap, die in broederlijke liefde met elkaar kunnen optrekken en elkaar kunnen versterken, tezamen één in Abraham/Ibrahiem op grond van Gods belofte in Genesis 12:3b²⁶ en Zijn boodschap aan Mohammed in Soera 10:94.²⁷

De boodschap van de Islam, in eerste instantie aan de nakomelingen

²⁴ Askari, H., *op.cit.*, 210.

²⁵ Wessels, A. *De Koran verstaan*. Kampen 1986, 169-170.

²⁶ "...en met u zullen alle geslachten van de aardbodem gezegend worden."

²⁷ "Maar als jij in twijfel verkeert over wat Wij naar jou hebben neergezonden, vraag dan aan hen die het boek al van vóór jouw tijd lezen."

van Ismaël, waarvan Mohammed er één is, vertoont veel overeenkomst met de christelijke boodschap. De verschillen zijn inmiddels grotendeels hier besproken; voor het overige wordt er in de Koran ook teruggerepen op de belangrijkste gedeelten uit het Boek van de Joden, er wordt opgeroepen tot bekering en verbreiding van de boodschap, alsook tot een zuiver leven ten opzichte van God en de naaste, en gewaarschuwd voor de Laatste Dag, de dag van het Oordeel.

Hiermee is de waarheidsvraag weliswaar niet opgelost, maar zouden de drie geloofsgroepen elkaar kunnen vinden in het vertrouwen dat datgene, wat zij nu nog slechts weerkaatsen van het grote Licht, hun later geopenbaard zal worden; zoals Soera 5:48b het zegt:

“Voor een ieder van jullie hebben Wij een norm en een weg bepaald. En als God het gewild had, zou Hij jullie tot één gemeenschap gemaakt hebben, maar Hij heeft jullie in wat jullie gegeven is op de proef willen stellen. Wedijvert dus in goede daden. Tot God is jullie terugkeer, gezamenlijk. Hij zal jullie dan datgene meedelen, waarover jullie het oneens waren.”

Leuze, die met zijn boek ‘Christentum und Islam’ beoogt de samenhang, die alle monotheïstische religies met elkaar verbindt, duidelijk te maken en zo een gemeenschappelijke basis te scheppen van waaruit de verschillen adequaat aangepakt kunnen worden, schrijft aan het eind, dat pas wanneer de Christenen Mohammed als profeet van de ene God erkennen en de Islam-religie toeschrijven aan de openbaring van deze God die zij uit de bijbelse geschriften kennen, zij een basis scheppen, van waaruit eeuwenlange polemieken naar het verleden verwezen kan worden. Leuze voegt hier een aantal vragen aan toe, die dan besproken kunnen worden.²⁸ Impliciet kwamen deze vragen in dit onderzoek eveneens ter sprake. Hopelijk kan op deze ingeslagen weg nu verder gegaan worden.

13.7 Conclusies uit hoofdstuk 13

Naar aanleiding van de vraag, gesteld in het begin van het hoofdstuk:

“Heeft de boodschap van de apostelen invloed ondergaan van het gebeurde met Jezus op Golgotha, en zo ja, is er dan een verband tussen deze boodschap en die van de Islam?”

kan, mede op grond van conclusies uit voorgaande hoofdstukken, het volgende geconcludeerd worden:

²⁸ Leuze, R., *Christentum und Islam*. Tübingen 1994, 19, 20, 359-363.

met betrekking tot de auteurs:

- * Volgens de Moslim-auteurs heerst er bij de Moslim-gelovigen een algemeen schuldbesef tegenover God vanwege ongehoorzaamheid en verkeerd genomen beslissingen, volgens Christen-auteurs is het schuldbesef van Christenen sterk gecorreleerd aan het lijden en sterven van Jezus, zonder dat daarmee Jezus alleen in het licht van lijden en sterven gezien wordt, en klinkt er een oproep tot een nieuwe geloofshouding.
- * De overtuiging van Khan, dat het eeuwig heil van de mens volledig afhangt van de mate waarin hij de krachten, gegeven door God, naar zijn beste kunnen gebruikt heeft²⁹, komt overeen met de door Jezus Christus vertelde parabel van de talenten in Mattheüs 25:14-30.

met betrekking tot de verzoening:

- * Na het gebeurde met Jezus zijn er wegen gezocht om tot verzoening te komen. De verzoening tussen Jezus en Petrus en later, op het Pinksterfeest, de doop van duizenden op de naam van Jezus tot vergeving van hun zonden, getuigen daarvan, alsook de bekering van Saulus, later Paulus genoemd.
- * Schulderkenning, vergeving, het ontvangen en aanvaarden van een nieuwe levensopdracht en daardoor een hersteld vertrouwen – zoals Petrus en later ook Paulus ervaren heeft – hangen daarbij ten nauwste met elkaar samen en realiseren de verzoening met Jezus Christus en met God.

met betrekking tot de Evangelieverbreiding door joodse apostelen:

- * Het verschil tussen de boodschap naar het Overjordanse en die naar het westen kan te maken hebben met een verschil in uitwerking van de reactie tijdens het Pinksterfeest in Jeruzalem, toen de aanwezigen door Petrus geconfronteerd werden met de schuld van het 'ganse huis Israëls' voor de dood van Jezus van Nazareth en zich massaal lieten dopen.
- * De boodschap van de (Christen-)Joden in westelijke richting sloot minder aan bij de religieuze opvattingen van de volken aldaar dan de boodschap naar de volken oostelijk van de Jordaan, waar volgens de Bijbel veel nakomelingen van Abraham woonden, die van oorsprong één God kenden.
- * Ten aanzien van de boodschap naar het westen kan gesproken worden van een *tweevoudig* verschil met die naar het oosten:
 - a. de consensus voor heiden-Christenen inzake inperking van de Wet heeft een verschil in opvatting en een spanning gegeven tussen hen en

²⁹ Baljon, J.M.S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore 1964, 104.

(Christen-)Joden die zich geheel aan de Wet hielden, en

b. de reactie op Pinksteren lijkt nadien een afweermecanisme op gang te hebben gebracht betreffende de schuld voor de dood van Jezus, waardoor de verantwoordelijkheid daarvoor, die aanvankelijk bij de Joden en de Romeinen werd gelegd, steeds verder naar God geschoven werd. Mede door de hellenistisch getinte leer van Paulus kreeg de dood van Jezus de positieve betekenis van een door God gewild en aanvaard zoenmiddel voor de zonden der mensheid.

- * Dit belijden is tot op de huidige dag terug te vinden in de Catechismussen van de katholieke en protestantse kerken, zoals vermeld in hoofdstuk 9. Wel legt de Katechismus van de Katholieke kerk de eerste verantwoordelijkheid voor Jezus' dood bij de mens, maar stelt daarna, dat God uit het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is – het afwijzen en het vermoorden van de Zoon van God, veroorzaakt door de zonden van alle mensen – door de overvloed van zijn genade het allergrootste goed heeft laten voortkomen: de verheerlijking van Christus en onze verlossing.
- * Bij verwarring binnen het Christendom door verschil in uitleg van bijbelteksten inzake de boodschap van het Evangelie is het teruggaan naar de woorden en handelingen van Jezus in hun context de meest betrouwbare weg gebleken.

met betrekking tot de Koran:

- * Aangezien de Koran de jongste openbaringen bevat, dient er rekening mee gehouden te worden, dat hierin boodschappen van God kunnen zijn vervat, die correcties betekenen op het geloofsleven van reeds eerder bestaande geloofsgroepen. Ook de Wereldraad van Kerken heeft zich in deze zin uitgesproken (zie 3.4)
- * Soera 4:171 kan enerzijds bedoeld zijn als correctie, anderzijds een wegnemen van schuldgevoel beogen bij hen, die bij het brengen van de boodschap naar het oosten zich verantwoordelijk voelden voor wat er met Jezus gebeurd is. De Arabische tekst geeft geen aanleiding te veronderstellen, dat hier een vorm van hoogmoed of trots van joodse zijde in het geding is, zoals de geïnterpoleerde woorden {in boast} in de islamitische Arabisch-Engelse vertaling doen vermoeden.
- * Aan de *(Christen-)Joden* bevat de koranische boodschap een correctie op de gedachte, dat zij de Messias Jezus zouden hebben gedood, alsook een waarschuwing tegen hen die zeggen dat de Messias God is en die de goddelijke Drie-eenheid belijden.
- * Met betrekking tot de *Joden* is de boodschap van de Koran, dat aan de 'zonen Israëls' als Gods uitverkorenen (2:47) de Schrift en het profeetschap gegeven is (45:16), de Torah met een leidraad erin en een licht,

waarop zij, in het bijzijn van hun profeten die de boodschap gebracht hebben, beoordeeld zullen worden op de Oordeelsdag (5:44).

- * Aan *Mohammed* is de boodschap van de Koran om Joden en Christenen – ‘mensen van de Schrift’ – te beschouwen als geloofsgenoten (29:46) en deze te raadplegen, als hij in twijfel is over wat God hem geopenbaard heeft (10:94).
- * Dat Mohammed de opdracht van God heeft gekregen om bij twijfel hen, die de Schrift lezen vóór zijn tijd, te raadplegen stimuleert het aangaan van de dialoog.
- * Expliciet komt deze opdracht voor de drie geloofsgroepen naar voren in Soera 5:48b,

Voor een ieder van jullie hebben wij een norm en een weg bepaald. En als God het gewild had, zou Hij jullie tot één gemeenschap gemaakt hebben, maar Hij heeft jullie in wat jullie gegeven is op de proef willen stellen. Wedijvert dus in goede daden. Tot God is jullie terugkeer, gezamenlijk. Hij zal jullie dan dat meedelen waarover jullie het oneens waren.

- * De boodschap van de Koran aan de *wereld* behelst de Eenheid van God (Soera 2:163), de Eeuwige (112:2), de Eerste en de Laatste (56:3), de Wezenlijke (18:44), de Schepper van hemel en aarde (27:60), de Barmhartige (6:147), de Vergever (4:10), Kenner van de verborgenheden (34:3) en van het hart (64:4).
- * Voor *allen* bevat de Koran de boodschap, dat God op de Oordeelsdag zijn gezanten – engelen en mensen – verzamelt en van hen de antwoorden vraagt die zij op hun boodschap gekregen hebben van de mensen, waarbij Hijzelf Getuige is tussen de boodschappers; deze woorden maken duidelijk, dat er niet sprake is van één enkele boodschapper (Mohammed of Jezus); dit wordt bevestigd door de woorden van Soera 14:4, dat naar elk volk een boodschapper is gezonden met de taal van zijn volk/groep en dat die als getuige zal optreden op de Oordeelsdag. Deze woorden vertonen overeenkomst met woorden van Jezus vermeld in Johannes 12:48-49,

“Wie mij verwerpt en mijn woorden niet aanneemt, heeft één die hem oordeelt: het woord dat ik heb gesproken, dat zal hem oordelen ten jongsten dage. Want ik heb niet uit mijzelf gesproken, maar de Vader, die mij heeft gezonden, heeft zelf mij een gebod gegeven, wat ik zeggen en spreken moet.”

Samenvatting en eindconclusies

Dit proefschrift, dat in zijn titel de betekenis weergeeft van de woorden 'Islam' en 'Christendom', is geschreven vanuit een behoefte om door middel van een onderzoek afstand en nabijheid tussen de beide religies beter te begrijpen en daarbij na te gaan, in hoeverre dit begrijpen het mogelijk maakt om afstand te verkleinen en nabijheid te vergroten.

De motivatie hiertoe werd gevormd door een spanning die uit literatuurgegevens van Christen- en Moslim-schrijvers naar voren treedt tussen een zekere convergentie enerzijds in Christendom en Islam inzake het *Godsbeeld* en een divergentie anderzijds inzake het beeld omtrent *Jezus* in relatie tot God voor wat betreft de triniteitsgedachte, beide gebaseerd op het eigen Boek.

Bij dit onderzoek is daarom gebruik gemaakt van literatuurgegevens van auteurs uit beide religies, die informatie kunnen verschaffen terzake van de vragen die zich bij de bestudering van het onderwerp voordoen, voortkomend uit een centrale vraag, zoals Moslims die aan Christenen stellen en die door een Christen zo nauwkeurig mogelijk beantwoord zal moeten worden.

Als Moslim-auteurs werden gekozen Sayyid Ahmad Khan, rechter, tevens Moslim-leider in India in de 19e eeuw, en Hasan Askari, godsdienstsocioloog, gespecialiseerd in symbolisme en sociologie van de godsdienst, hoogleraar in achtereenvolgens Hyderabad, Amsterdam (Vrije Universiteit) en Birmingham.

Als Christen-auteurs werden gekozen Anton Wessels (prot.), hoogleraar aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit in Amsterdam en directeur van het Instituut voor Godsdienstwetenschappen aldaar, en

Hans Küng (R.K.), theoloog, tot aan zijn emeritaat directeur van het Instituut voor Oecumenisch Onderzoek aan de Universiteit van Tübingen.

De centrale vraagstelling betrof het belangrijkste tussen Islam en Christendom heersende verschil, namelijk de door het Christendom erkende en door de Islam ontkende goddelijke Drie-eenheid en de goddelijke status daarin van Jezus, toegespitst op wat er volgens de Bijbel op Golgotha gebeurd is met Jezus. Vanuit islamitisch perspectief luidt de vraag dan:

Indien Jezus, in overeenstemming met zijn door de Christenen beleden goddelijke status, als God beschouwd wordt en deze Jezus op Golgotha gekruisigd is en gestorven, moet de conclusie dan zijn

a. dat op Golgotha de mens God gedood heeft en

b. dat gedurende de tijd, dat Jezus in het graf gelegen heeft, de wereld heeft voortbestaan zonder God?

Dit onderzoek heeft het karakter gekregen van een vergelijkend godsdienstfilosofisch/theologisch onderzoek: omdat mensen leven met symbolen, ook in hun religie en daarin verwijzen in beeldende taal en handeling naar iets waarvan de betekenis verder reikt dan het verschijnsel zelf, werden deze eveneens in het onderzoek betrokken.

Bijbel en Koran kennen beeldspraak. Ook openbaringstaal, samengaand met de aardse werkelijkheid, kan symbolisch zijn. Deze openbaringstaal heeft in dit onderzoek een belangrijke plaats gekregen, toegespitst op wat men 'Godswoorden in Bijbel en Koran' zou kunnen noemen. Omdat de Koran door de Moslims in zijn totaliteit als het 'Woord van God' beschouwd wordt, werden de teksten waaruit dat Boek bestaat als zodanig voor dit onderzoek bestudeerd.

Onder 'Godswoorden' in de Bijbel worden die passages verstaan, die in de Bijbel als zodanig worden gepresenteerd, waar woorden van God worden aangehaald en waar als het ware 'aanhalingstekens' bij geplaatst zouden kunnen worden. Dit zijn woorden, waarmee God zich – veelal door een engel of een profeet of door Jezus Christus – openbaart aan mensen, en die als zodanig als een uitgangs- en referentiepunt voor nadere vraagstelling kunnen worden aangemerkt; dit ter onderscheiding van woorden in de Bijbel waarmee mensen spreken óver God of tót God. De onderscheiding zelf wordt als een heuristisch principe begrepen, dat als een middel gebruikt kan worden om de beslissende motieven van religieuze basisovertuigingen duidelijk te maken.

Het uitgangspunt voor dit onderzoek werd gevormd door enkele hypo-

thesen, opgesteld rond twee constanten, die in beide religies voorkomen en mogelijk gezamenlijke constanten zijn, waaraan in het onderzoek variabelen getoetst kunnen worden, n.l. Abraham/Ibrahiem en de God van Abraham/Ibrahiem.

Samengevat luiden de belangrijkste hypothesen:

1. Als aangenomen kan worden, dat Moslims en Christenen met de in de Koran genoemde Ibrahiem en de in de Bijbel genoemde Abraham dezelfde figuur bedoelen,
 - dan kan ook de door hen aanbeden God van Ibrahiem/ Abraham als dezelfde God worden beschouwd;
 - dan kunnen ook de geopenbaarde Godswoorden in hun respectievelijke Boeken met elkaar in verband gebracht worden;
 - dan kunnen de Godswoorden als openbaringswoorden in logisch opzicht wel verschillen, maar niet zodanig, dat zij met elkaar in tegenspraak zijn.
2. Als deze toch met elkaar in tegenspraak lijken te zijn, moeten de Boeken, waarin deze openbaringen weergegeven zijn – Koran en Bijbel – in hun respectievelijke context een sleutel kunnen aanreiken die een opening biedt voor probleemoplossend onderzoek.

Deze hypothesen, waarmee het eerste hoofdstuk werd afgesloten, werden uitgewerkt in het tweede hoofdstuk. Gebleken is, dat in Bijbel en Koran slechts één persoon met de naam Abraham c.q. Ibrahiem voorkomt en in beide Boeken als vader van zowel Isaäk/Ishaak als van Ismaël/Ismaïel wordt aangeduid. De gegevens over hem in beide Boeken komen vaak met elkaar overeen en zijn in hun respectievelijke betekenis gedeeltelijk identiek.

Beide Boeken vermelden het wegtrekken van Abraham/Ibrahiem uit het huis van zijn vader waar afgoden gediend worden, het bezoek van de drie mannen die Sara's zwangerschap aankondigen alsmede de verwoesting van de stad van Lot/Lut. In beide Boeken wordt het offer van Abraham/Ibrahiem beschreven, zij het ook, dat de Bijbel Isaäk als zoon noemt en de Koran op Ismaël doelt, al wordt zijn naam niet genoemd.

De relatie die Christenen en Moslims met Abraham/Ibrahiem gemeenschappelijk hebben is genealogisch wellicht verschillend, maar *symbolisch* convergent:

Abraham/Ibrahiem heeft in beide Boeken betekenis als vader van alle gelovigen, als identificatiefiguur voor een strijd tegen veelgodendom en afgodendienst, als legitimatiefiguur voor consequent en streng monotheïsme en als Gods partner in het verbond met hem en in hem met alle gelovigen. Daarbij heeft deze figuur een *spirituele* betekenis die boven de grenzen van de genealogie uitgaat: Abraham/Ibrahiem voor alle volkeren

het constante referentiepunt, dezelfde richtingwijzende symboolfiguur, heenwijzend naar hetzelfde doel: *de grote 'Constante', God.*

Op grond van de gevonden positieve antwoorden werd de eerste hypothese aangenomen, namelijk dat de God van Abraham/Ibrahiem beschouwd kan worden als de gemeenschappelijke God van Christenen en Moslims; daardoor kon het onderzoek worden voortgezet op basis van de laatste hypothese, luidende:

Als Godswoorden met elkaar in tegenspraak lijken te zijn, moeten de Boeken waarin deze openbaringen zijn weergegeven – Bijbel en Koran – in hun respectievelijke context een sleutel kunnen aanreiken die een opening biedt voor probleemoplossend onderzoek.

Werkende met de intentie om verschillen te bespreken *vanuit de overeenkomsten*, werd in hoofdstuk 3 het beeld dat Christenen en Moslims van God hebben op basis van Bijbel en Koran, als belangrijkste overeenkomst aangeduid. Dit betrof de aanroeping en benaming van God, de onuitputtelijkheid van Zijn grootheid, zijn woorden over de Laatste Dag en het Oordeel, en Zijn verbod op het hebben van afgoden: God is Eén en Enig.

Bij het aanduiden van de verschillen kwam dit verbod evenwel opnieuw ter sprake, omdat de Islam de door het Christendom beleden goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus als afgoderij beschouwt. Ook de (kruis)dood van Jezus Christus wordt ontkend of anders geïnterpreteerd.

Ten behoeve van het bestuderen van deze verschillen werd in hetzelfde hoofdstuk door middel van een aantal introducerende vragen kennisgemaakt met de vier bij dit onderzoek betrokken auteurs. Doel hiervan was om in grote lijnen een idee te krijgen, hoe de houding van deze schrijvers is ten aanzien van de andere religie en van een dialoog tussen de verschillende geloofsgroepen.

Naar aanleiding van de antwoorden, verkregen op de introductievragen, werd in hoofdstuk 4 de vraag gesteld, wat de auteurs verstaan onder de in Bijbel én Koran voorkomende relatie van Jezus Christus met God als diens 'Woord' en 'Geest'.

Uit de antwoorden bleek, dat alle vier schrijvers uitgaan van God als Eén en Enig God, waarbij aangetekend werd, dat ook het geloof van de apostelen monotheïstisch was.

Eveneens beschreven de auteurs de bijzondere relatie van God met Jezus Christus, hetzij met woorden uit de Koran ('Jezus als Woord van God en een geest bij Hem vandaan'), hetzij in eigen bewoordingen: 'God

die op unieke wijze sprak in Christus en was in Christus, wat de omstanders het gevoel gaf, dat Jezus Gods autoriteit aannam'. De auteurs trokken hieruit echter de conclusie, dat al deze kenmerken niét Jezus goddelijk maakten.

Vergelijking van deze antwoorden met de boodschap van de engel Gabriël, zoals opgetekend in Lucas 1 en Soera 3:59, leidde tot de conclusie, dat Gods Woord en Geest in Jezus gewoond hebben – Gods Woord klonk door hem en Gods Geest deed door hem zijn werken – maar dat dit niet impliceert, dat Jezus daarmee aan God gelijkwaardig wordt.

Omdat de auteurs, naast de hier genoemde begrippen, ook het 'Zoon-schap' van Jezus erbij ter sprake brachten, werd in hoofdstuk 5 gevraagd naar hun mening ten aanzien van Jezus Christus als 'de door God beminde Zoon'.

Bij de auteurs bleek het spreken over het Zoonschap van Jezus Christus associaties en reacties op te roepen met betrekking tot het begrip 'goddelijke Drie-eenheid'.

De Christen-schrijvers refereren aan het oudtestamentische begrip 'Gods zoon' voor Israël en zijn gezalfde koning. Bij onderzoek bleek deze titel alleen door Godzelf gebruikt te worden en dan alleen met de woorden 'Mijn zoon', wat, als uitspraak, *niveau-verschil* impliceert. De oorspronkelijke nieuwtestamentische positie van Jezus' zoonschap wordt dan ook niet als een relatie van ouderschap gezien, maar als een *benoeming* in de oudtestamentische zin, die legale status en macht verleent: 'dienaar van God die Gods wil volbrengt'. Zo'n benoeming toegepast op Jezus – de met Gods Geest gezalfde dienaar en daarom de door God beminde Zoon – komt overeen met de woorden van de engel Gabriël aan Maria, vermeld in Lucas 1: 'Daarom zal ook het heilige dat verwekt wordt Zoon Gods *genoemd* worden'.

De conclusie wordt dan ook getrokken, dat het spreken over het 'Zoonschap Gods van Jezus Christus' verwijst naar het Oude Testament, waarin God de gezalfde koning die als dienaar Zijn wil volbrengt, alsook Zijn volk met 'Mijn zoon' aanspreekt.

De Koran ziet de aanduiding 'Jezus als het Woord van God' niét als een teken van Jezus' goddelijkheid, maar als een teken van *Gods almacht*.

De Moslim-schrijvers hebben grote achting voor Jezus als de door God gezondene. Askari, die Jezus ziet als het gemeenschappelijk teken van Moslims en Christenen, vindt echter het gegeven van Jezus als zoon van God de Tweede Persoon in een goddelijke Drie-eenheid een ernstige bedreiging van het principe van de Verhevenheid en Transcendentie die getal noch beeltenis toelaat.

Khan vindt, dat Jezus 'zoon van God' genoemd kan worden omdat hij volgens de Koran 'geest van God' en 'apostel van God' is, maar hij zegt erbij, dat geen van de apostelen het triniteitsgeloof heeft onderwezen.

Slechts één passage in het Nieuwe Testament blijkt te vermelden, dat Vader, Zoon (Woord) en Geest één zijn (1 Joh.5:7-8), maar juist deze verzen zijn geïnterpoleerd opgenomen.

Omdat God met zijn eigen Woord en Geest Jezus vervulde is de conclusie hier, dat er van een Drie-eenheid in de klassieke zin van het woord geen sprake kan zijn, zelfs niet van een Twee-eenheid, maar dat God louter Zichzelf is: Eén en Enig. Indien Christenen deze conclusie zouden kunnen onderschrijven, zou hiermee een belangrijk verschilpunt tussen Christendom en Islam kunnen wegvallen. Of, en onder welke voorwaarden dit mogelijk is, zou nader onderzocht moeten worden.

Eveneens werd geconcludeerd dat, indien

a. volgens de Koran Jezus 'een Woord van God is dat Hij richtte tot Maria, en een geest bij Hem vandaan' (Soera 4:171) en God in Maria van zijn geest blies (Soera 66:12) en

b. volgens de Bijbel de Heilige Geest over Maria zou komen en de kracht van de Allerhoogste haar zou overschaduwen (Lucas 1:35), het meer aannemelijk wordt dat 'het Woord tot het vlees kwam' dan dat 'het Woord vlees geworden is'. (Johannes 1:14)

Dat de christelijke leer Jezus, als drager van Gods Woord en Geest in de ontologische betekenis van het woord, wél verhoogd heeft tot een goddelijk niveau, heeft, zoals blijkt uit de literatuurgegevens, gevolgen gehad voor de ontwikkeling van het begrip 'goddelijke Drie-eenheid'. In hoofdstuk 6 werd daarom nagegaan, hoe en op basis van welke Godswoorden het Christendom ertoe gekomen is God als een Drie-eenheid te zien.

Er blijken geen bijbelse Godswoorden te zijn, die deze klassieke christologie inzake incarnatie en de klassieke leer van de goddelijke Drie-eenheid ondersteunen.

Wel is er een fundamenteel inhoudelijk onderscheid te constateren tussen de Evangeliën en Handelingen enerzijds en de brieven anderzijds. Het geloof *van* Jezus is alleen uit de Evangeliën bekend, het geloof *in* Jezus Christus wordt voornamelijk buiten de Evangeliën ontwikkeld.

Als belangrijkste factor voor het andersverstaan van de oorspronkelijke boodschap van Jezus Christus waarmee hij zijn discipelen heeft uitgezonden, wordt door de schrijvers de invloed van het Hellenisme genoemd; het evangelie ging als het ware een huwelijk aan met de Griekse cultuur en het Griekse denken; er kwam een toenemende tendens om Jezus als Zoon van God op hetzelfde niveau te plaatsen als de Vader.

Er blijkt vervolgens onderscheid te zijn tussen de boodschap die in

westelijke richting en die welke naar de overjordaanse streken werd gebracht. Christelijke gemeenten die de joodse gewoonten volgen handhaafden zich zeer waarschijnlijk in de oostelijke streken. In de voor-islamitische periode werd het christelijk geloof ook onder de Arabieren verspreid. Dit geloof vertoont overeenkomst met latere openbaringswoorden die Mohammed ontving. De gerichtsprediking van Mohammed komt overeen met thema's die naar voren komen in de Syrische preken van die tijd. Er is nauwe verwantschap tussen de vigiliën (gebeden) van de Koran en de gebedsriten van de Syrische monniken. Uiteindelijk is het enige fundamentele verschil tussen het islamitisch en christelijk geloof, dat Christenen Jezus 'God' noemen en hem die eer betonen, iets wat onverzoenbaar is met het zuivere monotheïsme (Khan). Christendom en Islam vormen één complex van geloof, de ene vanuit de Persoon, de ander vanuit het Woord. Hun gescheidenheid wijst niet op twee gebieden van conflicterende waarheden, maar op een *dialogische noodzaak*. Geen twee geloven op deze planeet delen zoveel overeenkomst als Christendom en Islam. (Askari)

Het feit dat er geen bijbels 'Woord van God' gevonden werd betreffende de latere leer van incarnatie en Drie-eenheid, vroeg om een nadere bestudering van de kerkelijke besluiten die ten aanzien hiervan in het verleden genomen zijn en de eventuele woorden van God waarop deze besluiten dan zouden zijn gebaseerd. Dit gebeurde in hoofdstuk 7 en was met name van belang, omdat besluiten van oecumenische concilies het kenmerk van onherroepelijkheid zouden hebben gekregen. Daarom werd gezocht naar gegevens van zulke oecumenische conciliebesluiten.

Uit dit onderzoek werd geconcludeerd, dat de conciliebesluiten inzake de goddelijke Drie-eenheid en de positie daarin van Jezus Christus berustten op bijbelgedeelten die weliswaar verrijkend werken voor een beter begrip van Vader, Zoon en Geest, echter zonder dat deze een Drie-eenheid vormen. Zij vormen een openbaringseenheid, waarbij Godzelf openbaar wordt in Jezus Christus, door de Geest.

Wat het *filioque* betreft – de kerkelijke leer dat de Geest van de Vader én de Zoon uitgaat – werd geconcludeerd, dat erkenning van God als hoogste gezag, en nauwgezet bestuderen van Zijn Woord als richtlijn voor het doen van uitspraken, de ogen van de besluitvormers had kunnen openen voor de woorden van Jezus Christus, opgetekend in Johannes 15:26,

“Wanneer de Trooster komt, die ik u zenden zal van de Vader, de Geest der waarheid, *die van de Vader uitgaat*, zal deze van mij getuigen...”.

Daarmee had wellicht de uiteindelijke breuk in 1054 tussen de latijnse en Griekse kerk voorkomen kunnen worden.

Uit het geheel van gegevens werd duidelijk, dat de positie van Jezus Christus in de door de kerk beleden goddelijke Drie-eenheid van belang was voor de wijze waarop zijn lijden en sterven geïnterpreteerd wordt. De vraag naar het behoud van de mens bleek daarvan de achtergrond te vormen en werd aanleiding tot een nader onderzoek daarvan, alsook het in de conciliebesluiten daarmee overeenkomende woord 'verlossing' met betrekking tot Jezus Christus.

Hiertoe werden in de hoofdstukken 8 en 9 die leerstukken, die van invloed zijn (geweest) op de geloofsovertuiging van de kerk, nader bestudeerd. In hoofdstuk 8 werd de 'theorie der verzoening' besproken van Anselmus van Canterbury (1033-1109) in zijn boek 'Cur Deus homo' ('Waarom God mens werd'), in hoofdstuk 9 de eerste negentien zondagen van de Heidelbergse Catechismus van de Protestantse kerken, alsmede het eerste gedeelte uit de Katechismus van de Katholieke kerk.

Anselmus sluit met zijn 'verzoeningstheorie' – toegespitst op een theorie der satisfactie – aan bij de gedachtengang van paus Gregorius I (6e eeuw), dat voor de menselijke schuld een onbevlekt menselijk zoen-offer wordt gevraagd, als betaling en schulddelging. Maar geen mens is onbevlekt. Daarom wordt Gods Zoon geboren uit de maagd Maria. Hij neemt onze natuur aan – niet onze schuld – en brengt als mens het offer voor de mensheid: een vrijwillige zelfopoffering, want Jezus werd niet gedwongen om te sterven, maar God wilde het hem ook niet verhinderen. Ook de méns heeft een vrije wil, in het aanvaarden van Jezus' offer, waarmee hij voor zijn schuld kan betalen en na dit leven zalig worden.

Volgens Anselmus kon Jezus dit doen, omdat hij twee naturen had, een goddelijke en een menselijke. Naar zijn goddelijke natuur kan hij niet lijden, naar zijn zwakke menselijke natuur wél.

De Heidelbergse Catechismus gaat eveneens uit van Jezus Christus die met zijn kostbaar bloed voor alle zonden van de mens volkomen voldaan en hem uit alle heerschappij van de duivel verlost heeft en dit heeft gedaan, omdat de mens zelf God niet de door Hem vereiste genoegdoening kan geven voor zijn schuld, die hij nog dagelijks groter maakt. Dit komt niet omdat God de mens verkeerd geschapen heeft, maar door de ongehoorzaamheid van de eerste voorouders, Adam en Eva. In tegenstelling tot Anselmus' theorie der satisfactie spreekt de Catechismus niet zozeer over de vrijwilligheid van Jezus' offer, maar wordt Jezus' lijden en sterven gezien als het enige zoenoffer waarmee betaald kan worden voor de verlossing van de zondige mens van de eeuwige verdoemenis. De bijbelpassages waarnaar de Catechismus verwijst, blijken in de meeste gevallen geen Godswoord te zijn of niet als referentiepunt te voldoen.

Uit bestudering van het gedeelte van de Katechismus van de Katholieke Kerk dat over ‘verlossing en behoud’ handelt bleek, dat deze Katechismus mét Anselmus zegt, dat God de vrije keuze van zijn schepsel respecteert en daarom het morele en fysieke kwaad toelaat en er op mysterieuze wijze het goede uit weet te halen. Zo wordt door de Katechismus het afwijzen en vermoorden van de Zoon van God ‘het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is’ genoemd, ‘waaruit God evenwel de verheerlijking van Christus en onze verlossing laat voortkomen’. Ook hier wordt echter niet gesproken op basis van Godswoorden, maar op gezag van kerkvaders – door Klijn een ‘afgeleid gezag’ genoemd; wel wordt met betrekking tot het leven van Jezus verwezen naar het Evangelie.

Vergelijking van de drie stukken laat zien, dat in alle drie de goddelijke Drie-eenheid wordt beleden en dat de begrippen ‘verlossing en behoud’ betrekking hebben op het offer van Jezus Christus, dat hij met zijn dood God gebracht heeft ter verzoening van de zonden van de mens, evenwel zonder dat de lezer duidelijk gemaakt wordt, welke Godswoorden dit bevestigen.

Geconcludeerd wordt, dat Anselmus uitgaat van de kerkleer, de Heidelbergse Catechismus veelal verwijst naar niet-relevante bijbelteksten en de Katholieke kerk haar Katechismus niet alleen op de Heilige Schrift baseert, maar vooral ook op uitspraken van kerkvaders.

In een tijd waarin de Bijbel wijd verspreid en in vele talen beschikbaar is als bron voor toetsing en herijking kan het niet uitblijven, dat ook kerkelijke uitspraken als variabelen herijkt worden aan de Openbaringswoorden van God als *de grote ‘Constante’*.

Omdat enerzijds in de besproken leerstukken geen Godswoorden gevonden werden die het zoenoffer van Jezus bevestigen en anderzijds de Islam dit zoenoffer en zelfs de kruisiging en dood van Jezus Christus op grond van Koranwoorden ontkent, werd het betreffende gedeelte, Soera 4:157-158, in hoofdstuk 10 centraal gesteld om het verschil van deze tekst met de in de Bijbel genoemde teksten over het sterven van Jezus nader te onderzoeken.

Vanuit een behoefte aan verdere bezinning op het gebeuren met Jezus reikten Wessels en Askari mogelijkheden aan om tot een nieuw theologisch denken te komen inzake de eventuele verschillen tussen de teksten in Bijbel en Koran met betrekking tot de chronologie van Jezus’ sterven en opgaan tot God.

Ook wees Wessels op Koranteksten waarin wél gesproken lijkt te worden over Jezus’ dood.

Van Moslim-zijde werd geattendeerd op een ambivalentie in de islamitische interpretatie van de woorden ‘Zij hebben hem niet gedood in zekerheid’, waarover destijds een beslissende keuze gemaakt moest worden.

Küng heeft de Moslim-schrijver Ayoub aangehaald om aan te duiden, dat de ontkenning door de Islam van de dood van Jezus een ontkenning is van de *macht van mensen* om het *woord van God* te beheersen en te vernietigen. Zelf ziet hij in het voorbeeldig lijden van de door God en mens verlaten onschuldige een aanleiding voor de christelijke theologie om zich af te vragen, of deze pijn van een onschuldig mens een verborgen ‘betekenis’ heeft. Hij attendeert op de vraag, opkomend in alle theologische scholen van de orthodoxie: ‘Kan God lijden, kan God lijden ondergaan?’, waarmee hij een variant aanreikt op de vraagstelling uit hoofdstuk 1. Hij trekt een lijn door de historie vanaf het Concilie van Chalcedon in de 5e eeuw via het patripassianisme in de 6e eeuw naar de monotheïstische strijd in de 7e eeuw, de eeuw van de opkomst van de Islam.

Door Khan, die de kruisiging en dood van Jezus niet ontkent, werd aan de hand van enkele voorbeelden aangegeven, hoe mensen door bijbeluitspraken tot een bepaalde geloofsovertuiging en -handeling kunnen komen en hij betreft dit ook op het ter dood brengen van Jezus vanuit een ‘oprecht en standvastig geloof dat dit doden goed was’. Hieraan werden later in het onderzoek ook andere voorbeelden herkend.

Reeds in hoofdstuk 9 werd rekening gehouden met de mogelijkheid dat Jezus, gezien de uitroep aan het kruis: *“Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”* ervaren heeft, dat Gods Geest zich van hem teruggetrokken had. Mede bezien in het licht van de Korantekst in Soera 4:157-158,

‘... hun zeggen: “Wij hebben de Masieh Isa, de zoon van Marjam, Gods gezant gedood”...Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd....Echter, God heeft hem tot Zich omhooggebracht’,

en rekening houdend met de aanvankelijke tweërlei interpretatie van deze tekst door de Moslims, heeft dit geleid tot de *conclusie, dat de nadruk van de Korantekst wellicht kan liggen op het woord ‘Masieh’, waarbij wel Isa, maar niet de Masieh Isa gedood werd, doordat God zich met zijn Geest, waarmee Jezus gezalfd was en die hem tot Masieh (Messias) maakte, terugtrok.*

De Koranwoorden ‘Zij hebben hem niet gedood’ betreffen dan de *Masieh Isa* en in dat opzicht blijft deze uitspraak wel dezelfde, maar verandert de *intentie*.

Als op grond hiervan geconcludeerd kan worden, dat uitsluitend de méns Jezus gestorven is, zijn ook de vragen met betrekking tot het 'patripassianisme' irrelevant geworden.

Eveneens valt dan voor een verdediging van de 'verzoeningsleer' een belangrijke voorwaarde weg, namelijk de goddelijkheid van Jezus in zijn verzoenend lijden en sterven.

Ook zal dan de vraag of de mens op Golgotha zijn God gedood heeft en de wereld gedurende de tijd waarin Jezus in het graf gelegen heeft, zonder God zou hebben voortbestaan – zoals in de vraagstelling in 1.6.3 naar voren gebracht werd – op grond van deze onderzoeksresultaten ontkennend beantwoord moeten worden – een belangrijk punt bij een dialoog tussen Moslims en Christenen.

Des te relevanter werd echter nu de vraag naar de zin van Jezus' sterven. Daarom werd het onderzoek nog voortgezet, waarbij deze vraag in hoofdstuk 11 werd besproken.

Bij de beide Moslimschrijvers is geen sprake van enige zinverlening aan het sterven van Jezus.

Küng ziet o.a. in Jezus' lijden en sterven een aspect van de overgave aan God, weergegeven in zijn bede "Uw wil geschiede". Dit aspect kan ook door Jodendom en Islam worden aanvaard.

Wessels noemt Jezus' sterven 'de offerande aan het kruis'. Hij wil evenwel het waarachtig mens-zijn van Jezus – zijn geschiedenis – niet verwaarlozen.

Bij toetsing van deze meningen aan Jezus' woorden viel de aandacht op de door hem vertelde parabel van de heer van de wijngaard, die driemaal slaven naar zijn pachters stuurt om zijn deel van de oogst in ontvangst te nemen en, als de pachters hen mishandelen en met lege handen terugsturen, zich afvraagt wat hij moet doen en dan tot het besluit komt zijn zoon te sturen, in de veronderstelling *dat zij hem zullen ontzien*, wat evenwel juist niet gebeurt.

Uit het vervolg op de parabel bleek, dat de toespeling van Jezus op zijn eigen situatie begrepen werd door de overpriesters en schriftgeleerden.

Hier wordt dan ook de conclusie getrokken, dat de door Jezus vertelde parabel van de onrechtvaardige pachters duidelijk maakt, dat het de bedoeling van God is geweest, dat Zijn Zoon zou worden ontzien, hetgeen volgens de weergave in de drie synoptische evangeliën ook begrepen is door de hem omringende schriftgeleerden. Het standpunt van de heer van de wijngaard komt niet overeen met de klassieke christologie die in de voorafgaande hoofdstukken werd besproken.

Het veroordelen en doden van de door God beminde Zoon, tegen de wil van de Vader in, kan eerder aangemerkt worden – zoals de Katechismus

van de Katholieke kerk ook doet – als het grootste morele kwaad dat ooit bedreven is. Van genade die Jezus voor de mensen bij God verworven zou hebben met zijn dood – om in het betekenisveld van de Heidelbergse Catechismus te blijven – kan dan al in het geheel geen sprake meer zijn. Veeleer heeft Gods ‘genade’, in de betekenis van ‘gunst’, ‘welwillendheid’, ‘weldaad’ hierin bestaan, dat Hij Jezus’ bede aan het kruis, “Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen”, verhoord heeft door Jezus op Paasmorgen op te wekken en hem opnieuw te vervullen met Zijn Geest, waarna hij volgens het evangelie verscheen aan zijn discipelen. Daarmee lijkt Hij het gebeuren op ‘Goede Vrijdag’ weliswaar niet als ongedaan te hebben beschouwd, maar *bedekt* te hebben en daarmee de mens een nieuwe levenskans te geven, waarvan Petrus’ bekering en de verzoening tussen Jezus en hem een voorbeeld is.

Omdat het, op grond van de door Jezus vertelde parabel, de bedoeling van de Heer moet zijn geweest, dat diens Zoon zou worden ontzien, dus niet gedood zou worden, ontstond de vraag, wat dan het doel van Jezus’ komst in deze wereld is geweest en hoe de mens met zijn schuldbesef ten aanzien van Jezus’ dood moet staan tegenover hem en God. Dit werd besproken in hoofdstuk 12.

Zowel de Moslim-schrijver Khan als de Christen-schrijver Küng zagen als doel van Jezus’ komst naar deze wereld de prediking van Gods Koninkrijk en het realiseren daarvan door het vervullen van de Wet: ‘vervullen’ in de zin van ‘uitdiepen, concentreren en radicaliseren van de Torah, vanuit de diepste dimensie ervan, als de fundamentele bedoeling van God’ (Küng); en ‘met een nog grotere perfectie de wet volbrengen, met als enige intentie van de mens, dat zijn inzet acceptabel mag zijn voor God’. (Khan)

Jezus plaatst steeds God in het middelpunt van zijn prediking: *Zijn* Koninkrijk, *Zijn* Naam, *Zijn* wil die vervuld moet worden door de dienst aan de naaste, omdat God geen ander doel heeft dan welzijn, menselijkheid en behoudenis, maar dan een behoudenis *van God uit*, niet het streven zoals in de later geformuleerde dogma’s naar voren kwam.

Hierna zijn deze meningen getoetst aan de woorden van Jezus over het doel van zijn komst in deze wereld. Deze werden o.a. gevonden in Lucas 4:14-21, waar vermeld staat, hoe Jezus in de synagoge van Nazareth het boek Jesaja ter hand gesteld werd en hij hoofdstuk 61:1-2 voorleest:

De Geest des Heren HEREN is op mij, omdat de Here mij gezalfd heeft; Hij heeft mij gezonden om een blijde boodschap te brengen aan ootmoedigen, om te verbinden gebrokenen van hart, om voor gevangenen vrijlating uit te roepen en voor gebondenen opening der gevangenis; om uit te roepen een jaar van het welbehagen des HEREN...

en daar vervolgens aan toevoegt:

“Heden is dit Schriftwoord voor uw oren vervuld”.

Ook in Soera 19:30-33 klinken overeenkomstige woorden over Jezus betreffende het doel van zijn komst in deze wereld.

Jezus omschrijft zijn taakstelling als het doen van de wil van Hem, die hem gezonden heeft; Gods wil is dan *‘niets verloren te laten gaan, maar het op te wekken ten jongsten dage’*. Uit Jezus’ woorden blijkt – zoals de auteurs reeds aangaven – de vervulling van de Wet daarvan een belangrijk onderdeel te zijn, waarbij niet één jota of één tittel van de wet vergaan zal, voordat hemel en aarde vergaan (Mattheüs 5:18) en de wet zelfs nog wordt uitgediept en geradicaliseerd (5:21-48).

De wijze waarop Jezus dit doel volgens de Schrift wil bereiken is door prediking van het Koninkrijk Gods, door helende werken, door strijd tegen boze en onreine geesten, door deze krachten ook over te dragen op zijn discipelen, door een eindverantwoording te doen aan God en door de discipelen uit te zenden naar alle volken, onder belofte van zijn nabijheid.

In zijn prediking heeft het Koninkrijk Gods centraal gestaan en is de ontdekking van dat Koninkrijk door Jezus vergeleken met het vinden van een kostbare parel, een schat in de akker, waarbij een mens alles prijs geeft om deel te hebben aan dat Koninkrijk en het gestalte te geven.

Dit Koninkrijk kan, bij vertrouwen op God, in omvang toenemen zoals een mosterdzaadje kan uitgroeien tot een boom en zoals zuurdesem het deeg kan doortrekken en laten rijzen tot een groot brood. Eveneens wordt het Koninkrijk door Jezus vergeleken met een sleepnet, waaruit het goede geselecteerd wordt. Ook hier gaat niets verloren.

Zo gebruikt Jezus voorvallen uit het dagelijks leven als symbolen die heenwijzen naar het Koninkrijk van God dat komen gaat. Om de omstanders de weg daarheen te wijzen gebruikt hij volgens het Johannes-evangelie ook zichzelf als metafoor: de weg die hij gaat, de waarheid die hij spreekt en het leven dat hij voorleeft als de goede herder, als de deur der schaapskooi en als het brood des levens.

Mensen worden door Jezus betiteld met de metaforen ‘zout’ en ‘licht’: “Gij zijt het zout der aarde” en “Gij zijt het licht der wereld”.

De helende werken die Jezus Christus verricht, en die door mensen worden ervaren als wonderen, zijn tekenen van verlossing van de mens van het kwaad – “zondig niet weer” – en van her-stelling en terugbrenging van de mens in zijn oorspronkelijke staat van geluk, zoals de Schepper die in het Paradijs bedoelde – eveneens tekenen die heenwijzen

naar het Koninkrijk van God dat komen gaat.

In zijn strijd tegen het kwaad wordt Jezus evenwel ook geconfronteerd met de duisternis van de mens, in bezit genomen door onreine geesten. Meer dan de omstanders herkennen juist deze onreine geesten de Godsgeest die woont in Jezus Christus en ze slaan voor Hem op de vlucht.

Met deze kracht van prediking, heling, bevrijding en herstel heeft Jezus ook zijn discipelen vervuld en hen uitgezonden, in eerste instantie naar 'de verloren schapen van het huis Israëls'. Later, bij zijn afscheid, zijn zij over grenzen heen gezonden naar de uiteinden der aarde tot de 'schapen die niet van deze stal zijn' (Johannes 10:16), tot alle volken, ooit door God in een belofte aan Abraham genoemd (Genesis 12:3), met de opdracht hen tot discipelen van Jezus te maken, te dopen en te leren onderhouden wat Jezus geboden heeft: de Torah, uitgediept en geradiciseerd zoals Jezus in het Evangelie aangegeven heeft, in liefde tot God en de naaste. Deze naaste wordt het selectie-criterium dat Jezus bij de eindbeoordeling van ieder mens zal hanteren: dat wat voor de 'minste broeder of zuster' – de hongerige, dorstige, naakte, lichamelijk of geestelijk zieke, de gevangene en de vreemdeling – gedaan is of nagelaten, zal gelden als aan Jezus gedaan of nagelaten; als profetie heeft Jezus dit verkondigd in Mattheüs 25:31-46.

Aan het eind van zijn leven, bij de laatste maaltijd met zijn discipelen, heeft Jezus zich volgens Johannes gericht tot zijn hemelse Vader in een gebed, dat op een eindverantwoording lijkt. Daaraan ten grondslag ligt de basisovertuiging, dat hij zijn werk voleindigd had (Johannes 17:4), dus reeds vóór de kruisiging had volbracht; deze gebedswoorden wijzen dus duidelijk níét op een kruisdood die nog moet geschieden als plaatsvervangend lijden en sterven voor de mens, zoals de kerkelijke geloofsleer aangeeft en waarmee ook Jezus' parabel van de onrechtvaardige pachters reeds in strijd was.

Tijdens deze maaltijd heeft Jezus volgens de synoptici een nieuw verbond gesloten met zijn discipelen, die hij nu 'mijn vrienden' noemt. Het brood, dat als 'symbolon' van het verbond gebroken wordt en waarvan de brokken samen nog steeds het ene brood vormen, en de ene beker wijn waar allen uit drinken is bij dit afscheid het teken van Jezus dat de eenheid met zijn vrienden symboliseert en dat verwijst naar het Koninkrijk der hemelen, waar Jezus de wijn opnieuw met zijn discipelen zal drinken.

Na zijn dood en opstanding is er een verzoening gevolgd tussen Jezus en

zijn discipel Petrus, die hem drie keer verloochend had. In Johannes 21:15-23 volgt deze verzoening op een drievoudige vraag van Jezus over Petrus' liefde voor hem, Petrus' drievoudige bevestiging en de moeilijke levensopdracht die hij daarna krijgt en aanvaardt; een vorm van verzoening, die voor dit onderzoek van groot gewicht is.

Met het Evangelie van het Koninkrijk – te vinden in de Bergrede en toegelicht met gelijkenissen en hun betekenissen – zijn de discipelen de wereld ingezonden. Hun ervaring inzake het gebeurde met Jezus op Golgotha is van grote invloed geweest op de boodschap die zij brachten. Dit kwam in hoofdstuk 13 naar voren, waar de vraag naar de invloed hiervan werd onderzocht.

Schuldbesef ten aanzien van het gebeuren, zoals reeds op het Pinksterfeest bleek, heeft geleid tot verschillende reacties. De boodschap naar het Overjordaanse kan dit schuldbesef in zich gedragen hebben, waar Soera 4:157 een reactie op is. Met betrekking tot de boodschap in westelijke richting kan eveneens gesproken worden van kenmerken van schuldbesef. De apostel Paulus, eerst een vervolger van de volgelingen van Jezus Christus, heeft, na een radicale omkeer als gevolg van een verschijning van Jezus, zich ten doel gesteld om mensen voor het Evangelie te winnen en er daardoor, naar zijn zeggen, ook zelf deel aan te krijgen. Zijn woorden lijken daarover nog twijfel uit te drukken.

Uit het hier besprokene wordt de conclusie getrokken, dat het gebeurde met Jezus op Golgotha een schuldbesef heeft wakker gemaakt, dat van invloed is geweest op de boodschap die de wereld is ingezonden, hetzij door oproeping tot boetedoening en bekering, hetzij door vormen van afwering van schuld en sublimering van het lijden en sterven van Jezus.

Paulus' weg om zijn zojuist genoemde doelen te bereiken wordt vermeld in 2 Corinthe 5:21 en betreft een zich aanpassen aan de (hellenistische) omgeving waar hij de boodschap bracht. Het door de auteurs gesignaleerde verschil in boodschap tussen de Brieven enerzijds en de (synoptische) Evangeliën en Handelingen der Apostelen anderzijds zou hiermee verklaard kunnen worden en heeft, naast vele andere factoren en na een lange ontwikkeling in de tijd, ook geleid tot meningsverschillen van theologische aard, met name rond de persoon en natuur van Jezus en zijn relatie met God. Vooral de vraag, in welke hoedanigheid Jezus leed en stierf, alsook door wie hij geleden heeft en gedood is, kan op zeer uiteenlopende wijzen worden uitgelegd. Daarbij kan niet worden ontkend, dat deze vraag ook de kenmerken draagt van wat in de dieptepsychologie van Anna Freud 'afweermechanisme' en in de visie van René Girard 'zondebokmechanisme' wordt genoemd.

De gedragsregels die Paulus in zijn brieven aan verscheidene gemeenten gegeven heeft, hebben, doordat deze brieven later algemene geldigheid kregen, eveneens onenigheid opgeroepen die zich heden ten dage nog doet gelden.

Al deze verschillen rechtvaardigen de conclusie, dat het beroep op de inhoudelijke boodschap van Jezus verkeerd begrepen kan worden en alleen kan worden rechtgetrokken door terugkeer naar zijn oorspronkelijke bedoeling, die in een nieuwe culturele en interreligieuze situatie nieuwe en onverwachte inhouden laat zien.

Naast het verschil in boodschap ontstond ook een meningsverschil tussen (Christen-)Joden en heiden-Christenen over de noodzaak van besnijdenis en handhaving van de Wet voor heidenen die zich tot het Christendom bekeerden. De in Jeruzalem bereikte consensus, inhoudende dat heidenen niet eerst door besnijdenis Jood behoefden te worden om Christen te zijn betekende, dat voor hen de doop hét teken werd en de besnijdenis achterwege kon blijven; eveneens golden voor hen slechts enkele wetsbepalingen, waaronder het geven van aalmoezen.

Helaas lijkt het, na het bereiken van de genoemde consensus, niet gelukt te zijn om de beide geloofsgroepen, vanuit ieders eigen identiteit en uniciteit, met elkaar vertrouwd te maken in het gezamenlijk verder optrekken.

Op deze wijze werd een kans gemist om de Israëlieten als verbondsvolk en Christenen als het volk van ‘de schapen die niet van deze stal zijn, maar die Jezus naar de ene kudde wil leiden’ (Johannes 10:16) naast elkaar in vrede op te laten trekken, elk bevestigd in zijn eigen waardigheid voor God.

Ook het derde Abrahamitische volk, de Ismaëlieten, dat in de 7e eeuw van zich doet spreken wanneer hun profeet en leider Mohammed van de engel Gabriël eveneens Godswoorden ontvangt, zou in vrede met de andere twee geloofsgroepen hebben kunnen optrekken; gedrieën zouden zij zich, elk op eigen wijze, hebben kunnen verheugen in de God van Abraham, indien niet elk zou hebben gemeend de enig ware godsdienst te bezitten. Askari en Wessels hebben met ‘spiegelverhalen’ dit gegeven verduidelijkt. De vier auteurs wijzen alle de zogenoemde ‘finality-claim’ af. Zij bepleiten een dialoog met een intentie om naar elkaar te luisteren, van elkaar en elkaars boodschap te leren, tot eer van God, de God van Joden, Christenen en Moslims.

Bij het onderzoek is getracht, aan elkaar niet-tegenstrijdige openingen te vinden, om een eeuwenoude ‘monoloog’ om te zetten in een ‘dialoog’ en waar mogelijk in een ‘trialoog’, en zo het interreligieuze gesprek op gang te brengen en gaande te houden, een interactie van luisteren en spreken,

invoelen en uitleggen; een gespreksprofiel dat kan leiden tot verwondering over een gezamenlijk gevonden 'schat' in het Koninkrijk van God.

Daarbij is de verbondenheid met de Bron belangrijk geweest, als bij de gelovige mens behorend: De God van Ibrahiem/Abraham als de Bron van het leven, en Zijn openbaringen in beide Boeken als Bron voor een beter begrijpen van het eigen geloof en dat van elkaar.

Vergelijking van de beide religies in hun overleveringsprocessen heeft eveneens geleid tot een beter inzicht in de problematiek van dit onderzoek en in openingen die probleemoplossend kunnen werken. Pogingen in deze richting zouden vanuit deze openingen kunnen worden ondernomen. Ook in het godsdienstonderwijs op multireligieuze scholen zou een dergelijk gespreksprofiel functioneel kunnen zijn.

Doordat de auteurs schreven vanuit een verbondenheid met hun Bron, was deze laatste een voortdurend aanwezige participant in het 'gesprek', waaraan de zoekende mens zich steeds kon toetsen. En waar God de mensheid op mysterieuze wijze blijft overstijgen en de mens Hem vaak slechts met symbolen tracht te duiden, lichten Zijn openbaringen soms tipjes van de sluier op om zo de mens iets te laten 'ontdekken'.

In elk geloof is er de stern van alle geloven.
In ieder huis schijnt het licht van dezelfde zon.
In elke hand is er de leegheid van een voorbijgaande wereld.
In elk hart is er de volheid van een eeuwige hartstocht.
Uit elke wonde vloeit het bloed van de gehele mensheid.
Hoezeer ook verstrooid, we zijn allen één in Gods Geest.
Hij kent het begin en het einde van alle dingen
en Hij staat aan het einde van alle wegen.
Hij is verborgen,
niet omdat Hij werkelijk verborgen is:
Hij is verborgen omdat onze ogen gesloten zijn.

Het tijdperk van vergelijking is reeds lang voorbij.
Thans is het moment aangebroken
elkaar vergeving te vragen
en samen voor God te staan
in waarachtige *gijam* (houding van ootmoed)
en met gebogen hoofd
een oprechte *isteghfir* (bede om vergeving)
uit te spreken:
'Vergeef ons, Heer, we zijn vermoeid,
we zijn teruggekomen van verre tochten'.

(Hasan Askari in: 'Religies in Nieuw Perspectief'
aangeboden aan Dr. D.C. Mulder)

Wetenschappelijk onderzoek wordt gedaan om waarheid zo dicht mogelijk te benaderen.

In dit onderzoek werd vragender- en toetsenderwijs getracht Gods waarheid zo dicht mogelijk te benaderen, door de betekenis van Zijn woorden te verstaan; woorden namens Hem overgebracht door engelen, profeten en door Jezus Christus; zij kregen reliëf ten opzichte van woorden óver en tót God van de zijde van de mens.

Menselijke tekortkoming bij overdracht ten spijt, blijken deze woorden de meeste betrouwbaarheid en de minste verwarring te geven. Niet alleen in de Bijbel werden zij gevonden, geopenbaard aan het volk van Israël, maar ook in de Koran, geopenbaard aan het volk van Ismaël.

Onderzoekers die één van deze Boeken negeren doen niet alleen zichzelf en hun onderzoek tekort, maar ook de God van de Openbaring.

Openbaringswoorden van God in beide Boeken naast elkaar leggen en Godswoorden met elkaar vergelijken en niet zelden in eigen Boek bevestigd zien, biedt mogelijkheden voor een interreligieuze dialoog en voor samenwerking; het geeft openingen naar een godsdienstonderwijs-wereld waarin kinderen van Abraham/Ibrahiem hun eigen en elkaars geschiedenis kunnen leren kennen en samen kunnen leren optrekken, elk met een eigen identiteit en uniciteit in hun relatie met de God van Abraham/Ibrahiem.

Daar waar het Godsbeeld vervaagt en besef van Zijn nabijheid gaat tanen kan een mens- en maatschappijbeeld ontstaan, waarbij ontzag plaats maakt voor eigen gezag en macht, in kerk en staat, die zichzelf plaatst tussen God en mens in.

Het voorzichtig afbreken van blokkades, het zoeken naar en vinden van een nieuw ontwerp en het in ruime mate en met milde hand aangereikt krijgen en mogen verwerken van bouw- en sierstenen kan, met het cement van samen-werken, onder deskundige en bezielde leiding, tot een leerhuis worden met verdieping en uitzicht en met een onderdak voor velen, waar het ook voor een promovenda goed toeven is.

Zich in goed gezelschap te weten van familieleden en vrienden die behulpzaam zijn bij het vertolken en vertalen van oude oosterse en moderne westerse talen en het controleren op algemeen beschaafd Nederlands geeft een gevoel van warmte en erkentelijkheid en de behoefte om dit hier uit te spreken.

Een levenskameraad te hebben die het in alle opzichten mogelijk gemaakt heeft de rust te vinden voor dit werk en daarbij een klankbodem heeft willen zijn, is een geschenk.

Francien

Submission to God – following Christ

An investigation into distance and proximity between Islam and Christianity on the basis of literature of

H. Askari

S.A. Khan

H. Küng

A. Wessels

The title of this thesis, reflecting the meaning of the words 'Islam' and 'Christianity', symbolizes an attempt to better understand distance and proximity between the two religions better, and at the same time examine to what extent this understanding makes it possible to reduce distance and intensify proximity.

Due to a fascination because of a certain convergence between these religions on the one hand and divergence on the other, for both phenomena an appeal being made on the own Book – Koran or Bible – this investigation was started.

Convergence was remarkable in the image of God of Islam and Christianity, divergence was notable in the image they have of Jesus Christ and, as a consequence, partly of God as well. This difference particularly concerns the divine position Christianity attributes to Jesus Christ as Son of God, thus sharing him in a divine Trinity of Father, Son

and Holy Spirit. On the basis of the Koran Islam only recognizes the Unity of God; adding something or somebody to it would be considered as idolatry, the greatest evil that can be done towards God.

This issue became the point of departure of this religious philosophical/theological investigation, which was set up proceeding from the principle to make differences discussible starting from similarities.

As people live with symbols and use symbolic language especially in their religions, this phenomene was taken into accountant in this study.

The investigation took place on a dialogical-hermeneutical basis in an exploring 'talk' with four authors, viz. the Muslims Sayyid Ahmad Khan and Hasan Askari and the Christians Anton Wessels (Prot.) and Hans Küng (R.C.) Through questions and through texts found in their books that could serve as answers, the issue of investigation was discussed. Religion being a living event, the authors could make clear from their back grounds what lives in the minds of the people and could make occuring questions subjects of discussion. Together with them their sources could be studied; eventually the answers had to be found in the convictions based on texts that are looked upon as their normative basis by the religions themselves.

As guideline two 'parameters' were used, namely the theme that might be called 'Words of God in Bible and Koran', and the figure of 'Abraham/Ibrahiem in Bible and Koran', who might be considered as a similar symbolic figure.

Strictly speaking, words of God are words associated with God or, more specifically, words interpreted as coming from God. Because of the fact that Muslims regard the Koran in its entirety as the Word of God, the texts this Book consists of were considered as such. With regard to the Bible special attention was paid to those words that, coming as from God and from Jesus Christ, can be given in quotes, an element which might prove that the Bible also assigns great authority to these pronouncements.

The above-mentioned issue within Islam about Jesus Christ and the Trinitarian conception of God, reworded to presentation of the question from Islamic perspective, was formulated as follows:

If Jesus Christ, in accordance with his divine status professed by the Christians, is considered to be God, and if this Jesus was crucified by human hands and died on Golgotha, is this the conclusion

- a. that on Golgotha God was killed by man and
- b. that the world survived without God during the time Jesus lay in the grave?

In summary form the hypotheses formulated for this investigation run as follows:

If it can be assumed that with Ibrahiem, named in the Koran, and Abraham, named in the Bible, Muslims and Christians refer to the same figure, the God of Ibrahiem/Abraham worshipped by them can also be considered as the same God, and also the words of God in their Books can be connected with the same God. In that case they may differ as words of revelation, but not so much that they are in contradiction to each other. When this does seem to be the case, the two Books in their respective contexts can't fail to supply a key for opening the door to problem solving research.

Elaboration of the hypotheses in chapter 2 provided information from both Books, that made it plausible, that the figure of Ibrahiem in the Koran – Ishmael's father – and the figure of Abraham in the Bible – Isaac's father – as 'father of all believers' is a symbolic figure for Muslims and Christians, who as a constant refers to the other, central 'Constant': God. As constants they served as points of reference for the variable information emerging during the investigation.

A survey in chapter 3 of similarities and differences in the image Muslims and Christians have of God and of Jesus Christ, produced the remarkable fact, that the main point of agreement in Koran and Bible, namely the ban of having idols, at the same time proved to be the greatest point of difference between Islam and Christianity. The fact is that Islam points out to Christianity that this ban also concerns the divine status Christianity gives to the person of Jesus Christ, against which is warned in Sura 4:171. In the investigation this point of difference is an important subject for the discussion with the four authors. This discussion is a central theme, which determines the dynamics and the continuation of the study; questions asked in the investigation are put to the authors or otherwise to their texts. In this chapter they are introduced.

The difference mentioned in chapter 3 became the basic principle of further exploration in chapter 4. As it became clear, that both Koran and Bible mention a relationship between Jesus Christ and God in which God's Word and Spirit are involved and for which words of God in Koran and Bible make up the criterion of investigation, the question was put to the authors what they understand by the expression 'Jesus Christ as Word and Spirit of God', in chapter 5 followed by the question how they interpret 'Jesus Christ, God's beloved Son'.

Their answers and the words of God in Koran and Bible referring to them show that the unique relation of God with Jesus Christ as bearer of God's Word and Spirit and speaker of the Word of God, does not imply that Jesus participates in a Divine Trinity. If God filled Jesus with his own Word and Spirit, there is no reason whatsoever, either for a Trinity

or even for a 'Duality': God is purely Himself, as Koran and Bible denote. If Christians could subscribe to this conclusion, an essential point of difference between Islam and Christianity might cease to exist. Whether this is possible and under what conditions, would have to be examined more closely.

The expression 'Son of God' for Jesus Christ is associated by the authors with an appointment in Old Testament sense for Israel or its king who, as a servant of God, performs His will and for whom God uses the appellation 'My Son'. This is considered as an indication of God's omnipotence, not as an indication of Jesus' divinity.

On what ground, however, the Christian doctrine raised Jesus, in the ontological sense of the word, to a divine level and, as a consequence, came to look upon God as triune, was examined in chapter 6. According to the authors the influence of Hellenism is the greatest factor for a different understanding of Jesus' message. When the Gospel spread in westerly direction, it entered into a marriage, as it were, with Greek culture and thinking from the first century onward. A growing tendency arose to place Jesus as the Son of God, ontologically or metaphysically, on the same level as the Father. It might be possible that the 'Servant of the Lord'-christology was displaced by the 'Lamb of God'-christology, because the equivalents 'servant' and 'lamb' derive from the same Aramaic word. It was obvious that the biblical writings did not support the christian dogmas of incarnation and divine Trinity, when attention is concentrated on the words of God, as they were understood here. The classical christology appeared to have originated especially from the epistles, and not so much from the (synoptic) Gospels and the Acts. That nevertheless these christian dogmas still apply on the basis of pronouncements of Church Fathers at oecumenical councils, was the reason for an investigation in chapter 7 into the arguments that, through the ages, led to such decisions of the church.

From the texts of the authors it did not become clear, that the decisions of the councils concerning divine Trinity, and the divine position of Jesus Christ in it, are based on words of divine revelation in the Bible. The question of our salvation might possibly be the background of this classical christology, which has to do with the concept of 'redemption'.

With a view to this the notions of 'redemption' and 'salvation', as well as the source these notions originate from, were analysed in chapter 8. They appeared to be an important subject in the doctrine of the christian churches and to be found in the theory of reconciliation of Anselm of Canterbury (1033-1109), in the – protestant – Catechism of Heidelberg, recognized in the Netherlands in 1618-1619, and in the Catechism of the Roman Catholic church, most recently published in The Netherlands

in 1995. Therefore these three tenets were examined in the chapters 8 and 9. From this 'internal' investigation – that means without the discussion with the authors – it appeared, that in the three tenets the notions of 'redemption' and 'salvation' relate to the sacrifice Jesus Christ is supposed to have made to God to expiate the sins of man. By doing this he would deliver people from the wrath of God against iniquity and preserve them for eternity; he was just the one that could do so, because he is alleged to be both God and man. Due to this divine status he is supposed to form the divine Trinity, together with the Father and the Holy Spirit.

Anselm's theory of reconciliation and the notion the Roman Catholic church has of Jesus' suffering and dying, did not so much appear to be based on words of God or Jesus Christ in the Bible, as particularly on pronouncements of Church Fathers in council resolutions in the past. The Catechism of Heidelberg does refer to passages in the Bible, it's true, but the passages mentioned appeared to be irrelevant for the themes of this Catechism.

Islam, which does not know the principle of an expiatory death of Jesus, refers on the other hand to the words in Sura 4:157-158, that the Jews have not killed the Messiah, but God has elevated Him. This led to the issue of investigation what might be the coherence between this passage in the Koran and the death of Jesus mentioned in the Bible. This was examined in chapter 10.

Comparison of information from authors with passages in Koran and Bible raised the assumption, that not the Messiah (Masieh) Jesus was killed, but the man Jesus, through the fact that on Golgotha God had taken back his Spirit Jesus had been anointed with and which had made him Messiah (Masieh, Anointed), considering Jesus' words from the Cross: 'My God, my God, why hast Thou forsaken me?' This is a subtle distinction, which may be of vital importance, however, in the emerged controversy about these significant words in the two Books. For the classical christology this assumption would imply that a major condition for the 'doctrine of expiation' – the divine nature of Jesus – would disappear. In this connection the question of the sense of his death would become the more relevant. This question was dealt with in chapter 11.

Jesus himself appears to have given the main answer when he told the parable of the wicked tenants, to whom the lord of the vineyard sent his servants, in order to receive his share of the fruits. After some slaves had been beaten up or killed, the lord decided to send his son, saying: 'They will respect my son'. From these words the conclusion can be drawn that it was the intention of God that Jesus should stay alive.

Then another question arose, discussed in chapter 12, namely: what in fact has been the objective of Jesus' coming into this world, and also,

considering one's guilt with regard to Jesus' death: what will be the attitude of man towards Jesus and God. The opinion of the authors linked up well with Jesus' words about the purpose of his coming, as described by the evangelists: to preach and bring nearer the Kingdom of God, thus doing the will of his Father. The way of forgiving, which plays an important role in it, manifested itself after Easter, in the reconciliation of Jesus with Peter, who had renounced him three times; this reconciliation was characterized by admitting guilt, by being forgiven and by receiving and accepting a new mission.

The assignment of Jesus to his disciples to preach the Gospel until the ends of the earth and, six centuries afterwards, the message to Mohammed for the offspring of Ishmael and for the world, made the question important for this study what the two messages have to do with each other and if what had happened to Jesus on Golgotha has influenced the message.

The Acts following, differences were found within Christianity. The apostle Paul in particular, because of new and unexpected situations, seems to have preached, more than once, a message with regard to the value of the Law, deviating from Jesus' words and adapted to Hellenism. According to Paul this Law, which people could not accomplish, would have been fulfilled by Jesus by means of the offering of his blood as a penance for the sins of man. Conformation of the message to the (hellenistic) environment and lack of understanding of the distinction between the irreducible heart of the message on the one hand, and on the other the interpretation of this message, which started very early on in church history, led to internal tension in faith and doctrine, which has been suffered from to the present day. To make the said difference manageable, emphasis is laid in this study on what is characterized as words of God and words of Jesus Christ.

On the basis of the findings in preceding chapters and of passages in the Koran and the Bible, the conclusion was drawn, that observing and discussing the differences between Islam and Christianity, as was attempted in this study in regard to Trinitarianism and Jesus' death, may have served to reduce distance and intensify proximity between the two religions and, as a consequence, to the possibility of going forward together.

De Bijbel in de vertaling van het N.B.G.

The Bible Revised Standard Version, The British & Foreign Bible Society, 1971.

De Koran in de Nederlandse vertaling van Kramers. 1984, 1992.

De Koran in de Nederlandse vertaling van Leemhuis. 1989.

De Koran in de Eng. vertaling uitgegeven door King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Al-Madinah Al-Munarawah.

Heidelbergse Catechismus, erkend in 1618-1619 in Dordrecht.

Katechismus van de Katholieke Kerk. Vaticaanstad 1993 – Utrecht 1995.

Abdullah Abbas Nadwi, Vocabulary of the Holy Qur'an. Jeddah/Chicago (Iqra) 1983/1986.

Anselmus van Canterbury. Cur Deus homo. In: IJsseling, P.C., Waarom God mens werd. Amsterdam (Uitg. My. Holland) 1952.

Arnaldez, R. Grammaire et Théologie chez Ibn Hzm de Cordue. Parijs 1956.
In: Wessels, A., De Moslimse Naaste. Kampen (Kok) 1978.

Askari, H. Kontinuität und Konflikt in der monotheistischen Tradition. In: Drei Wege zu dem einen Gott. Freiburg (Herder) 1976.

Askari, H. Einheit und Entfremdung im Islam.

Askari, H. The dialogical relationship between Christianity and Islam. In: Journal of Ecumenical Studies IX no. 3 (1972).

Askari, H. The experience of religious diversity. Chippenham (Rowe) 1987.

Askari, H. De Koran: een reciet van de eenheid in schepping en openbaring. In: Mulder, D.C.: Religies in nieuw perspectief. Kampen (Kok) 1985.

Atiya, A.S. A History of Eastern Christianity. London 1968. In: Wessels, A.,

- Arabier en Christen. Baarn (Ten Have) 1983.
- Ayoub, M.M., in 'The Muslim World', LXX 1980, 117. In: Küng, H., Christianity and the World Religions. London (Collins) 1987.
- Bakker, D./Slomp, J./Wessels, A. Vijf keer Islam. Leusden, Zendingscentrum 1985.
- Baljon, J.M.S. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan. Lahore (Ashraf) 1964.
- Barrett, C.K., The Gospel according to St. John. London (SCPK) 1978.
- Berger, K. *Wie was Jezus werkelijk?* Kampen (Kok) 1996.
- Berkhof, H. Christelijk geloof. Nijkerk (Callenbach) 1985.
- Berkouwer, G.C. De persoon van Christus. Kampen (Kok) 1952. In: Wessels, A., Arabier en Christen. Baarn (Ten Have) 1983.
- Berkouwer, G.C. Zoeken en vinden. Kampen (Kok) 1989.
- Bor, J. e.a. De verbeelding van het denken. Amsterdam (Contact) 1995.
- Brink, H. Theologisch Woordenboek. Roermond 1952.
- Brown, S.E. Meeting in face. Geneva 1989.
- Bruijn de, J.T.P. Vroomheid en Mystiek. In: Waardenburg, J. (red.) Islam – Norm, ideaal en werkelijkheid. Houten (Fibula) 1994.
- Cragg, K. The call of the minaret. London (Collins) 1956, 1986.
- Cullman, O. Die Christologie des neuen Testaments. Tübingen 1957. In: Wessels, A. De Moslimse Naaste. Kampen (Kok) 1978.
- Elseviers Filosofische en Psychologische Encyclopedie. 8e dr. Amsterdam 1975.
- Flesseman-v.Leer, E. Wie toch is Jezus van Nazareth? Den Haag (Boekencentrum) 1985.
- Flusser, D. Tussen oorsprong en schisma. In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Fordham, F. De psychologie van Jung. Rotterdam (Lemniscaat) 1982.
- Freud, A. Das Ich und die Abwehrmechanismen. Londen (Lund Humphries) 1958.
- Fritsch, E. Islam und Christentum im Mittelalter. Breslau 1930. In: Wessels, A. De Moslimse Naaste. Kampen (Kok) 1978.
- Girard, R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris (Grasset) 1978.
- Girard, R. Le bouc émissaire. Paris (Grasset) 1982.
- Girard, R. La route antique des hommes pervers. Paris (Grasset) 1985.
- Grundmann, W. Das Evangelium nach Lukas. Berlin 4e dr. 1966.
- Hali, A.H. Hayat-i jawed. Lahore (A'inah-iadab) 1966. In: Troll, C.W. Sayyid Ahmad Khan – A Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi (Vikas) 1978.
- Hadi Hussain, M. Syed Ahmed Khan pioneer of Muslim Resurgence. Lahore (Ferozsons) 1970.
- Hamidullah, M.M. In: Verse et Contraverse – Les Musulmans. Paris 1971.

- Henry, G.S. in: *A Dictionary of Christian Theology*. London 1969. In: Wessels, A. *De Moslimse Naaste*. Kampen (Kok) 1978.
- Heussi, K. *Kompendium in der Kirchengeschichte*. Tübingen (Mohr) 1981.
- Husayn, Moh. K. *Qarya Zâlîma* (1954). Ned. vert.: Baljon, J.M.S., *Stad des verderfs; een vrijdag in Jeruzalem*. Amsterdam 1961.
- Husayn, Moh. K. *Postface*. In: *Verse et contraverse – Les Musulmans*. Paris 1971.
- IJsseling, P.C. *Anselmus – Waarom God mens werd*. Amsterdam (Uitg. My Holland) 1952.
- Jagersma, H. *Geschiedenis van Israël 1 en 2*. Kampen (Kok) 1984-1985.
- Jelsma, A. *Handboek van de geschiedenis van het Christendom*. Den Haag (Voorhoeve) 1979.
- Jilek, A. *Das Brotbrechen*. Regensburg (Pustet) 1994.
- Jomier, J. *Koraninterpretaties*. In: Waardenburg, J. (red.) *Islam – Norm, ideaal en werkelijkheid*. Houten (Fibula) 1994.
- Jong, de, O.J. *Nederlandse Kerkgeschiedenis*. Nijkerk (Callenbach) 1985.
- Jonge, de, M. *De Historisch-Kritische Methode*. In: Klijn, A.F.J. *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*. Kampen (Kok) 1986.
- Kahlefeld, H. *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*. Frankfurt am Main 1980.
- Kerr, D. In: Brown, S.E. *Meeting in faith*. Geneva 1989.
- Khan, S.A. *Essays on the Life of Muhammad*. London 1870, Lahore (Premier Book House) 1968.
- Khan, S.A. *Essay on Matthew 5:11-20*. in *Tabyin al-kalam*. (1887). In: Troll, C.W. *Islamochristiana*. Roma 1977.
- Khan, S.A. *Tafsir al-Qur'an*. In: Troll, C.W., Sayyid Ahmad Khan – a Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi (Vikas) 1978.
- Khan, S.A. *Credo*. In: C.W.Troll: Sayyid Ahmad Khan – a Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi 1978.
- Khurshid, A. In: Brown, S.E. *Meeting in faith*. Geneva 1989.
- Kleyn, H.G. *Jacobus Baradeüs, de stichter der Syrische monophysietische kerk*. Leiden 1982. In: Wessels, A. *Arabier en Christen*. Baarn (Ten Have) 1983.
- Klijn, A.F.J. *Apokriefen van het Nieuwe Testament I en II*. Kampen (Kok) 1984-1985.
- Klijn, A.F.J. *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*. Kampen (Kok) 1986.
- Knitter, P.F. *No other name?* Quezon City Philippines (Claretian Publications) 1985.
- Konijn, S. *Gedragen door symbolen*. Hilversum (Gooi en Sticht) 1978.
- Kues, N. v. *Sichtung des Alkorans Band 1, 2, 3*. vert. P. Naumann. Leipzig (Meiner) 1948.
- Küng, H. *De kerk*. Hilversum-Antwerpen 1967.

- Küng, H. Menschwerdung Gottes. Freiburg 1970.
- Küng, H./Lapide, P. Jezus in tegenspraak. Kampen (Kok-Agora), 1986.
- Küng, H. Christentum und Weltreligionen. München (Piper) 1984.
- Küng, H. Credo. De apostolische Geloofsbelijdenis toegelicht voor tijdgenoten. 3e druk. Kampen (Kok) 1994.
- Küng, H. Die religiöse Situation der Zeit: Das Judentum. München (Piper) 1991.
- Küng, H. Christentum – Wesen und Geschichte. 3e druk. München (Piper) 1995.
- Kuschel, K.J. Streit um Abraham. München (Piper) 1994.
- Lapide, P. Jeder kommt zum Vater; Barmen und die Folgen. Neukirchen 1984.
In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Lascaris, A. Advocaat van de zondebok – Het werk van René Girard en het Evangelie van Jezus. Hilversum (Gooi en Sticht) 1987.
- Leuze, R., Dezelfde ene God: Christenen en Gods openbaring aan Mohammed.
In: Tijdschrift voor Theologie, 37e jaargang (1997) nr.1, 24-40.
- Leuze, R., Christentum und Islam. Tübingen 1994.
- Massignon, L. Le christ dans les évangiles selon al-Ghazali. In: Wessels, A. De Moslimse Naaste. Kampen (Kok) 1978
- Meijering, E.P. Augustine: De Fide et Symbolo. Amsterdam 1987.
- Moubarac, Y. l'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam. Paris (Librairie Philosophique J.Vrin) 1958.
- Moubarac, Y. L'Islam et le dialogue Islamo-Chretien. 1972-1973. Editions du cénacle Libanais, Beyrouth.
- Mulder, D.C. Ontmoeting van gelovigen; over de dialoog tussen aanhangers van verschillende religies. Baarn 1977. In: Wessels, A. Van Alkmaar begint de victorie. Kampen (Kok) 1979.
- Mulder, D.C. e.a. Religies in nieuw perspectief. Kampen (Kok) 1985.
- Mulder, H. Het evangelie naar Mattheüs. In: Woude, A.S. v.d. (hoofdred.) Bijbels Handboek 3. Kampen (Kok) 1987.
- Parrinder, G. Jezus in de Koran (vert. H.A. Schreuder). Baarn (Ten Have) 1978.
- Pesch, R. Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. Freiburg 1978. In: Jilek, A. Das Brotbrechen. Regensburg (Pustet) 1994.
- Raisänen, H. The Portrait of Jesus in the Qur'an. In: Küng, H. Christentum und Weltreligionen. München (Piper) 1984.
- Reicke, B./Rost, L. Bijbels-historisch woordenboek. Utrecht (Spectrum) 1970.
- Rosenthal, E.I.J. Judaism and Islam. London 1961. In: Wessels, A. Van Alkmaar begint de victorie. Kampen (Kok) 1979.
- Samartha, S. Courage for dialogue. Ecumenical issues in interreligious relationships. Geneva 1989.
- Schillebeeckx, E. Jezus het verhaal van een levende. Baarn (Nelissen) 1982.
- Schlatter, A. Geschichte der ersten Christenheit. Gütersloh 1926, 367. In:

- Küng, H., Christentum und Weltreligionen. München (Piper) 1984.
- Schnackenburg, R. Das Johannes Evangelium teil 1. Freiburg 1972.
- Slomp, J. De ontmoeting met moslims in de optiek van Kenneth Cragg. In: Vijf keer Islam. Leusden (Zendingscentrum) 1986.
- Tabari, Ali al-Tafsir VI. In: Wessels, A. De Moslimse Naaste. Kampen (Kok) 1978.
- Teissur, H. In: Mulder, D.C. Christian presence and witness in relation to muslim neighbours. Geneva 1971.
- Tennekes, J. Symbolen en hun boodschap. Assen (Van Gorcum) 1982.
- Thoma, C. Christliche Theologie des Judentums. Eichstatt 1978. In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Thüring, E. s.j. Je brood delen – droom of werkelijkheid. In: De Heraut jaargang 120. Nijmegen 1989.
- Thomas, M.M. The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance. London 1969. In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Tol-Verkuyl, E. Van opzet tot opmaak. Bussum (Courtinho) 1994.
- Trimingham, S.J. Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times. London 1979. In: Wessels, A. Arabier en Christen. Baarn (Ten Have) 1983.
- Troll, C.W. Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5, 17-20. In: Islamochristiana. Roma 1977, Nr. 3.
- Troll, C.W. Sayyid Ahmad Khan – a Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi (Vikas) 1978.
- Vermes, G. Jesus the Jew, London 1973. In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Visser 't Hooft, W. No other name. London (SCM Press) 1963.
- Vocabulary of the Holy Qur'an, compiled by A.A. Nadwi. Chicago 1986.
- Waardenburg, J. e.a. Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid. Houten (Fibula) 1994.
- Weber, H.R. The Cross Tradition and Interpretation. Grand Rapids 1975. In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Wensinck A.J./Kramers, H.J., Handwörterbuch des Islams VIII. Leiden (Brill) 1941.
- Wessels, A. De nieuwe Arabische mens. Baarn (Ten Have) 1977.
- Wessels, A. De moslimse naaste. Kampen (Kok) 1978.
- Wessels, A. Van Alkmaar begint de victorie. Kampen (Kok) 1979.
- Wessels, A. De Renaissance van de islam. Baarn (Ten Have) 1980.
- Wessels, A. Arabier en christen. Baarn (Ten Have) 1983.
- Wessels, A. De Koran verstaan. Kampen (Kok) 1986.
- Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Wessels, A. Getuigenis en wederzijds respect. In: Vijf keer Islam. Leusden (Zendingscentrum) 1986.

- Wessels, A. En allen die geloven zijn Abrahams geslacht. Baarn (Ten Have) 1989.
- Wessels, A. Kerstening en ontkerstening van Europa. Baarn (Ten Have) 1994.
Eng. vert. John Bowden: Europe, was it ever really Christian? London 1994.
- Wiersinga, H. De verzoening in de theologische diskussie. Kampen (Kok) 1972.
- Woude, A.S. v.d. e.a. Bijbels handboek deel 1, 2 en 3. Kampen (Kok) 1981-1987.
- Young, W.G. Patriarch, Shah and Caliph. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1974.
- Zahurul, H.S. De 99 schone namen van Allah. Den Haag (Islamitisch Cultureel Centrum) 1992-1993.

- Amirtham, S./Ariarajah, S.W. Ministerial Formation in multiface. Geneva 1986.
- Anderson, J.C./Moore, S.D. Mark & Method. Minneapolis (Fortress Press) 1992.
- Arif, M. The Resurgence of the Muslim Umma and Pakistan Movement. Lahore 1988.
- Arkoun, M. Islam in discussie. Amsterdam (Contact) 1992.
- Arkoun, M./Bolkestein, F. Islam & Democratie. Amsterdam (Contact) 1994.
- Armstrong, K. Een geschiedenis van God. Baarn (Anthos) 1995
- Aziz-us-Samad, U. Islam and Christianity. Karachi (Begum Aisha Bawany Wakf) 1979.
- Baljon, J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960). Leiden (Brill) 1961.
- Baljon, J.M.S. Indian Muftis and the Prohibition of Images. In: Islamic Studies Vol. 33 nr. 4. Islamabad 1994.
- Beek, A. v.d. Waarom? Nijkerk (Callenbach) 1984.
- Beek, A. v.d. Nogmaals:Waarom? Nijkerk (Callenbach) 1986.
- Beek, A. v.d. De adem Gods. Nijkerk (Callenbach) 1987.
- Beek, W.E.A. v. Spiegel van de mens. Religie en antropologie. Assen (Van Gorcum) 1982.
- Begrip. Cura Migratorum. 's-Hertogenbosch 1974-1997.
- Berkhof, H. Inleiding tot de studie van de dogmatiek. Kampen (Kok) 1982.
- Beukel, A.v.d. De dingen hebben hun geheim. Baarn (Ten Have) 1990.
- Booy, Th. Godsworden in de Psalmen – hun functie en achtergronden. Rodopi 1978.
- Borrmans, M. De dialoog tussen christenen en moslims. Amersfoort 1981.
- Bosch, D.J. Evangelie in Afrikaans gewaad. Kampen (Kok) 1974.

- Bouwman, G. De weg van het Woord, het Woord van de Weg. Baarn (Ten Have) 1985.
- Breervelt, J.N. Dualisme en integratie. Kampen (Kok) 1989.
- Bronswijk, A.C./de Jong, K.Ozn. Verkenningen. Cahiers voor het onderwijs.
- Brugman, J. Godsdienstgesprekken tussen christenen en moslims in de vroege islam. Leiden 1970.
- Bucaille, M. The Bible, the Coran and science. Trust publication U.S.A
- Cohen, J.M./Zwiep I.E. Joden in de wereld van de islam. Amsterdam (Bulaaq) 1996.
- Cracknell, K. Christians and muslims talking together. London (British Council of Churches) 1984.
- Cragg, K. Sandals at the mosque. London (SCM Press) 1959.
- Cragg, K. The dome and the rock. London (SPCK) 1964.
- Cragg, K. Counsels in contemporary islam. Edinburgh (University Press) 1965.
- Cragg, K. The theology of unity. London (Allen & Urwin) 1966.
- Cragg, K. The privilege of man. London (The Athlone Press) 1968.
- Cragg, K. Christianity in world perspective. London (Lutter worth Press) 1968.
- Cragg, K. The house of islam. Belmont (Dickenson) 1969.
- Cragg, K. Alive to God. New York (Oxford University Press) 1970.
- Cragg, K. The event of Qur'an. London (Allen & Urwin) 1971.
- Cragg, K. The mind of the Qur'an. London (Allen & Urwin) 1973.
- Cragg, K. The christian and other religion. London (Mowbrays & Oxford) 1977.
- Cragg, K. Muhammad and the Christian. New York (Maryknoll) 1984.
- Cragg, K. Jesus and the muslim: an exploration. London (Allen & Urwin) 1985.
- Cragg, K. The christ and the faiths. Philadelphia (The Westminster Press) 1986.
- Deedat, A. What the Bible says about Muhammad. Lahore (Kazi) 1982.
- Delfgaauw, B. De Wijsbegeerte van de 20e eeuw. Baarn (Wereldvenster) 1976.
- Delfgaauw, B. Thomas van Aquino. Kampen (Kok-Agora) 1985.
- Derkse, W.F.C.M. (red.) Verandert Waarheid? Kampen (Kok-Agora) 1993.
- Dienstencentrum Leusden, Mijn geloof en dat van mijn bureu. Leusden 1990.
- Dooren, W.v. Vragenderwijs. Assen (Van Gorcum) 1986.
- Dudoc, C. God anders. Hilversum (Gooi en Sticht) 1980.
- Elseviers Filosofische en Psychologische Encyclopedie. 8e dr. Amsterdam 1975.
- Evangelie en moslims. Sekten en stromingen in de islam.
- Fordham, F. De psychologie van Jüng. Rotterdam (Lemniscaat) 1982.
- Fortmann, H.M. Als ziende de Onzienlijke, I-II. Hilversum (Gooi en Sticht) 1974.
- Geels. H. Het evangelie van Barnabas (vert.). Haarlem (Salikoen) 1990.
- Geijbels, M. Muslim festivals and ceremonies in Pakistan. Rawalpindi 1985.
- Gibb, H.A.R. De islam. Meppel (Boom) 1985.
- Govaart, C. Heeft Kuitert gelijk? Baarn (Ambo) 1994.
- Grollenberg, L.H. Kleine atlas van de Bijbel. Amsterdam (Elsevier) 1959.

- Hadi Hussain, M. Syed Ahmed Khan pioneer of Muslim Resurgence. Lahore (Ferozsons) 1970.
- Haines, B. & Cooley F.L. Christians and muslims together. Philadelphia (Geneva Press) 1987.
- Halbertsma, H.A./Bommel, A. v. Dialoog. Zoetermeer 1995.
- Haleber, R./Koningsveld, P.S. v. Islam en humanisme. De wereld van Moh.Arkoun. Amsterdam (VU) 1992.
- Halkes, C.J.M. Met Mirjam is het begonnen. Kampen (Kok) 1980.
- Hamza Zaid Kailani. Kernmomenten in de Islam. Baarn 1993.
- Haneef, S. What everyone should know about islam and muslims. Lahore (Kazi) 1985.
- Hatch, H. Zijn naam was Joannes (A man named John) Het leven van Paus Joannes XXIII. New York 1963.
- Heyer, C.J. den De Messiaanse weg 1, 2 en 3. Kampen (Kok) 1983-1991.
- Heyer, C.J. den Marcus I. Kampen (Kok) 1985.
- Heyer, C.J. den Verzoening. Kampen (Kok) 1997.
- Hick, J. God has many names. Philadelphia (Westminster Press) 1982.
- Hoerberichts, J. Franciscus en de islam. Assen (Van Gorcum) 1994.
- Islamitisch Cultureel Centrum Den Haag 1992-1993: Introductie tot de islam
 Waakt over uw gebeden (Al-Sawwaf, M.M.)
 Smeekbeden van de Profeet (Raams, A.& Siregar, S.S.)
 De imaam
 Het vasten in de islam (Raams, A.& Siregar, S.S.)
 Kom tot het gebed (Bommel, A.v.)
 Veertig hadies (An-Nawawi)
- Jagersma, H. Tekst en interpretatie. Nijkerk (Callenbach) 1990.
- Jagersma, H. Genesis (I, II). Nijkerk (Callenbach) 1995, 1996.
- Jelsma, A. De vergeten kerk. Kampen (Kok) 1988.
- Jong, de, O.J. Nederlandse Kerkgeschiedenis. Nijkerk (Callenbach) 1985.
- Kateregga, B.D./Shenk, D.W. Islam & Christianity. A muslim and a christian in dialogue. Nairobi (Uzima) 1988.
- Kee, H.C. & Young, W.F. De wereld van het Nieuwe Testament. Baarn (Ten Have) 1979.
- Khan, S.A. Essays on the Life of Muhammad. London 1870, Lahore (Premier Book House) 1968.
- Khan, Moh.M. Polytheism and disbelief. Lahore (Kazi) 1979.
- Khan, S.A. Akhiri Madami. In: Baljon, J.M.S. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan. Lahore 1953.
- Khoury, A.Th./Hünemann, P. Wer ist Gott?
- Khoury, A.Th. Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam. Parijs 1969.
- Khoury, A.Th./Muth, L. Glauben durch Lesen? Basel/Wien 1990.

- Khoury, A.Th. Toleranz im Islam. Mainz 1980.
- Klijn, A.F.J. De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament. Utrecht (Spectrum) 1965.
- Knibb, M.A. Het boek Henoch. Deventer (Ankh-Hermes) 1983.
- Kohlbrugge, H. Confrontatie met de Islam. Den Haag (Voorhoeve) 1980.
- Kok, J. de Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis. Hilversum (Gooi en Sticht) 1990.
- Koningsveld, P.S. v. Sprekend over de Islam en de moderne tijd. Amsterdam (Prometheüs) 1993.
- Koningsveld, Sj. v. Historische betrekkingen tussen christenen en moslims.
- Kraan, J.D. Religious education in Islam. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1984.
- Kraan, J.D. Bijbel en andersgelovigen. Kampen (Kok) 1987.
- Kranenborg, R. Oosterse geloofsbewegingen in het westen. Ede (Zomer & Keuning) 1982.
- Kretschmar, G. Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen (Mohr) 1956.
- Kues, N.v. Philosophisch-Theologische Schriften 1, 2, 3. Vert. D. & W. Dupré. Wien 1964.
- Kuitert, H.M. Zonder geloof vaart niemand wel. Baarn (Ten Have) 1974.
- Kuitert, H.M. Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Baarn (Ten Have) 1992.
- Kuitert, H.M./Versnel, H.S. Het kan nog erger. Baarn (Ten Have) 1993.
- Kuitert, H.M. Zeker weten. Baarn (Ten Have) 1994.
- Küng, H. Profiel van een christen. Hilversum (Gooi en Sticht) 1977.
- Küng, H. Historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik. In: Theologisch Quartalschrift. 1979, 24-36.
- Küng, H. In: Het christendom tussen de grote wereldgodsdiensten. Hilversum, 1986.
- Küng, H./Lapide, P. Jezus in tegenspraak. Kampen (Kok-Agora), 1986.
- Küng, H. Kentering in de Theologie. Hilversum (Gooi en Sticht) 1989.
- Küng, H. Godsdienst op een Keerpunt. Kampen (Kok) 1990.
- Küng, H. Mondiale verantwoordelijkheid. Kampen (Kok) 1990.
- Kushner, H.S. Als 't kwaad goede mensen treft. Baarn (Ten Have) 1984.
- Lapide, P. Jeder kommt zum Vater; Barmen und die Folgen. Neukirchen 1984.
- In: Wessels, A. Jezus zien. Baarn (Ten Have) 1986.
- Lapide, P. Hoe heeft men zijn vijanden lief? Kampen (Kok) 1984.
- Lapide, P. De Bergrede – Utopie of Program? Baarn (Ten Have) 1987.
- Lelyveld, D. Aligarh's First Generation. Princeton (University Press) 1978.
- Lin, J.v. In: Wereld en Zending, okt. 1986.
- Lin, J.v. e.a. Ontmoeting van moslims en christenen. Grensverleggende verkenning. Hilversum (Gooi en Sticht) 1990.

- Lohse, E. Grundrisz der neutestamentlichen Theologie. Stuttgart (Kohlhammer) 1989.
- Longton, J. Uit Abraham geboren. Brepols 1990.
- Lutz, U. Das Evangelium nach Matthäus. Köln (Benzinger) 1985.
- Mahmood, S. The concept of an islamic state. Lahore (Progressive Publications) 1989.
- Maurice, M.A. & Noorda, S.J. De onzekere zekerheid des geloofs. Zoetermeer (Meinema) 1991.
- Mernissi, F. The fundamentalist obsession with women. Lahore (Simorgh) 1987.
- Mernissi, F. Women, saints and sanctuaries. Lahore (Simorgh) 1987.
- Mernissi, F. Women in muslim history. Lahore (Simorgh) 1989.
- Meulenberg, L. Augustinus. Abdij Averbode 1980.
- Mintjes, H. A new debate on 'Women and islam in Pakistan'. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1984.
- Missiologische thema's – De islam. G.M.O. 1989.
- Molla, C. De islam. 150 vragen en antwoorden, vertaald door Y. Schaaf. Kampen (Kok) 1993.
- Moltmann, J. Theologie der Hoffnung. München (Kaiser) 1964.
- Moltmann-Wendel, E. Bij Jezus tellen vrouwen mee. Baarn (Ten Have) 1982.
- Muhajeri, M. Background of the Islamic Unity. Tehran (Sepehr) 1984.
- Mulder, D.C. e.a. Christian presence and witness in relation to muslim neighbours. Geneva 1981.
- Muslim-Christian Research Group. The challenge of the Scriptures. New York (Maryknoll) 1989.
- Nizami, K.A. Sayyid Ahmad Khan. New Delhi (Ministry of Information and Broadcasting) 1974.
- Ojec-serie 4 Jeruzalem in Jodendom, Christendom en Islam. Kampen (Kok) 1986.
- Oosterhuis, H./Hoogeveen, P. God is ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx. Baarn (Ambo) 1982.
- Paus Johannes Paulus II. Over de drempel van de hoop. Amsterdam (Veen) 1994.
- Pesch, O.H. Heute Gott erkennen. Mainz (Topos) 1980.
- Pesch, O.H. Kleines katholisches Glaubensbuch. Mainz (Topos) 1984.
- Peursen, C.A. v. De verborgen Aanwezige. Kampen (Kok) 1993.
- Pieris, A. Theologie der Befreiung in Asien. Freiburg (Herder) 1986.
- Rahner, K./Ratzinger, J. Openbaring en overlevering. Hilversum (Brand) 1965.
- Rasker, A.J. De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Kampen (Kok) 1986.
- Rehman, A. From Adam to Muhammad. Lahore (Kazi) 1983.
- Rooney, J. Shadows in the dark. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1984.
- Rooney, J. The hesitant dawn. Rawalpindi (Christian Study Centre) 1984.
- Ruysbeek, E.v./Messing, M. Het evangelie van Thomas. Deventer (Ankh-Her-

- mes) 1991.
- Samartha, S. *Courage for dialogue. Ecumenical issues in interreligious relationships*. Geneva 1989.
- Sanders, C. *Geloof – zin en onzin*. Kampen (Kok) 1990.
- Schimmel, A. *Uw Rijk kome. Gebeden uit de wereld van de islam*. Vert. M. de Goeij. Boxtel (Katholieke Bijbelstichting) 1981.
- Schimmel, A. *De Islam – Een introductie*. Amsterdam (Prometheus) 1996.
- Schimmel, A. *Die Zeichen Gottes*. München (Beck) 1995.
- Schlatter, A. *Das Evangelium des Lucas aus seinen Quellen erklärt*. Stuttgart (Calwer) 1960.
- Schmidt, P.W. *Der Ursprung der Gottesidee I, II, IV, VI*. Münster 1926-1935.
- Schnackenburg, R. *Das Johannes Evangelium teil 1*. Freiburg 1972.
- Schnitthals, W. *Das Evangelium nach Markus*. Würzburg (Mohr) 1979.
- Shad, A.R. *From Adam to Muhammad*. Lahore (Kazi) 1987.
- Sizoo, A. *Augustinus. Leven en werken*. Kampen (Kok) 1957.
- Slavenburg, J. *De verloren erfenis*. Deventer (Ankh-Hermes) 1993.
- Slavenburg, J./Glaudemans, W.G. *Nag Hammadi geschriften I en II*. Deventer (Ankh-Hermes) 1994-1995.
- Slavenburg, J. *Valsheid in Geschrifte*. Zutphen (Walburg Pers) 1995.
- Sliman, B.I./Dinet, E. *The life of Mohammad*. London (Studio Editions) 1990.
- Slomp, J. *Joden, Christenen en Moslims. Een driehoeksverhouding?* Kampen (Kok) 1986.
- Slomp, J. *The Gospel in Dispute*. In: *Islamochristiana*. Roma 1981.
- Smelik, K.A.D. *Behouden Schrift*. Baarn (Ten Have) 1984.
- Sohail, M. *The concept of an islamic state*. Lahore (Progressive Publishers) 1989.
- Speelman, G. e.a. *Muslim and christians in Europe*. Kampen (Kok) 1993.
- Störig, H.J. *Geschiedenis van de Filosofie 1-2*. Utrecht (Spectrum) 1972.
- Streefland, e.a. *Ontmoetingen met vrouwen in India en Pakistan*. Leusden (Zendingscentrum) 1978.
- Troll, C.W. *Sir Sayyid Ahmad Khan, 1817-98, and his theological critics: The Accusations of Ali Bakhsh Khan and Sir Sayyid's Rejoinder*. 1970.
- Veenhof, J. *De Parakleet*. Kampen (Kok) 1974.
- Veldhuis, W. *Over Jezus gesproken*. Hilversum (Gooi en Sticht) 1974.
- Verkuy, J. *Met moslims in gesprek over het Evangelie*. Kampen (Kok) 1994.
- Vroom, H.M. *Geen andere goden*. Kampen (Kok) 1993.
- Wessels, A. *Gods- en mensbeelden in de islam*. In: Frij, A.J./ Schilder, A. e.a. *Zeg mij hoe uw God is*. Kampen (Kok-Agora) 1991.
- Wessels, A. *Samen op weg met Moslims in Europa*. In: Tan, A./ Wetering, L. v.d. *Zijn de dagen van God geteld?* Baarn (Ten Have) 1995.
- Wessels, A. *De betekenis van Jeruzalem voor de Moslims*. In: Voolen, E. v. *Jeruzalem in Jodendom, Christendom en Islam*. Baarn (Ten Have) 1996.
- Westerman, C. *Hoofddlijnen van een theologie van het Oude Testament*. Kam-

- pen (Kok) 1981.
- Wiersinga, H. Verzoening met het lijden? Baarn (Ten Have) 1975.
- Wiersinga, H. Doem of daad. Baarn (Ten Have) 1982.
- Wiersinga, H. Geloven bij daglicht. Baarn (Ten Have) 1992.
- Witvliet, Th. Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologie. Baarn (Ten Have) 1984.
- Wolters, H. & Wolters-Berghout, L. (Ned.bew.) Handboek van de wereldgods-diensten. Den Haag (Voorhoeve) 1982.
- Zaid, N.H.A. Vernieuwing in het islamitisch denken. Amsterdam (Bulaaq) 1996.
- Ziauddin, A. Islam universal religion. Karachi (Royal Book Company) 1989.
- Zuidema, W. Gods partner. Ontmoeting met het Jodendom. Baarn (Ten Have) 1977.
- Zuidema, W. De gein van het leren. Baarn (Ten Have) 1995.
- Zwart, C. Samenleven met het oog op morgen. Rotterdam (Lemniscaat) 1977.

- * Doctoraalexamen Pedagogiek: november 1984 te Groningen.
- * H.B.O.-examen Theologie: juni 1992 te Leeuwarden.
- * Van 1986-1991 als onderwijskundige werkzaam in Pakistan voor het Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

فكرة الثالوث الإلهي و موت عيسى يمكن ان توفر حلّ ما لتقريب التباعد و التقارب بين الديانتين و بذلك امكانية المسير الجماعي في المستقبل.

و كذلك تطرقنا للمواضيع التي فتحت المجال للمناقشة الضرورية في المستقبل.

الالفاظ المهمة في الكتابين. يعني هذا الظنّ الموصول اليه للعلوم الدينية المسيحية القديمة أن يلغى شرط مهمّ من شروط " علم الصلح " و هو الصفة الالهية التي تنطبق على عيسى. ونتيجة لهذا يهتّم الآن السؤال عن فائدة موته.

و تطرقنا لهذا السؤال في الباب الحادي عشر.

و ظهر أن عيسى بنفسه اجاب على هذا السؤال في المثل الذي قصه على الفلاح الظالم الذي ارسل اليه صاحب مزرعة العنب خذّامه لياخذ منه جزءاً من الحصاد. بعدما عذّب او قتل الفلاح بعض الغلمان قرر صاحب الكرم بارسال ابنه قائلاً: " لن يعتدوا على ابني! "

و المفهوم من هذه الكلمات انه كان مقصود الله أن يبقى عيسى على الحياة.

و السؤال الناتج عن هذا القرار في البحث هو ما كان قصد ارسال عيسى الى هذه الدنيا و السؤال ما هو وضع الإنسان المذنب لقتله تجاهه و تجاه الله. وافق رأي المؤلفين كلام عيسى على قصد مجيئته كما سجله كاتبو الانجيل: الدعوة الى ملكوت الله و تقريه الى الانسان و الإيفاء بما طلب منه أبوه عن هذه الطريقة. تبين اسلوب الغفران الذي له دور مهمّ فيه بعد القيامة في صلح عيسى و بطرس الذي كان قد انكره ثلاث مرات؛ و يتخصّص هذا الصلح باعتراف الذنب و الغفر و نيل و قبول مهمة الحياة الجديدة.

إنّ المهمة التي اوجبها عيسى على تلاميذه يعني نشر الانجيل الى منتهيات العالم و رسالة محمد الى ذرية اسماعيل و العالم بعد ذلك بستة قرون همّتنا في هذا البحث بالسؤال عن علاقة الرسالتين بعضهما لبعض و ما هو تأثير ما حصل لعيسى في الجدل على الرسالة المنزولة.

وجدنا خلافاً في المسيحية عند تتبّع اعمال الرسل. و بالخصوص الرسول بولس ظهر أنّه اتى بسبب الظروف الجديدة و الغير المتوقّعة برسالة مخالفة لكلام عيسى و مناسب للثقافة الاغريقية فيما يخصّ قيمة الناموس. هذا الناموس، الذي اعتبر بولس الانسان غير قادر على الإيفاء به، اوفى به عيسى بتضحية دمه فداءً و تكفيراً لله عن آثام الإنسان. بسبب توفيق الرسالة الى البيئة (الاغريقية) و عدم الوعي الى الفصل بين جوهر الرسالة الذي لا ينقص من ناحية و تفسير الرسالة الذي بدأ في اول الزمان من ناحية اخرى وقع في تأريخ الكنيسة التوتر الداخلي في العقيدة و النظرية الدينية الذي نعاني منه الى يومنا هذا. لتدبير الخلاف ركّزنا في البحث على ما وصفنا بكلام الله و كلام عيسى المسيح.

على اساس نتائج البحث في الابواب السالفة و البحث في نصوص القرآن و الكتاب المقدس وصلنا الى القرار أنّ تمييز و مناقشة اختلافات بين الإسلام و المسيحية كما حاولناه في هذا البحث فيما يخصّ

لا يتبين من نصوص المؤلفين أن تؤسس قرارات الاجتماعات الدينية في موضوع الثالوث الالهي و منها صفة الألوهية لعيسى المسيح على نزول الالهي معبر عنه في " كلام الله " من الكتاب المقدس. من الممكن ان السؤال عن حفاظنا سبب علوم الدين المسيحية القديمة هذه و يتعلق هذا السؤال بمفهوم " الخلاص " .

لهذا قمنا في الباب الثامن بتحليل معنى مفهوم " الخلاص " و " الحفاظ " و العناصر الذي نشأت منها . و قد تبين أنها مواضيع مهمة في عقيدة الكنائس المسيحية و هي توجد في " نظرية الصلح " لأنسلم من كاتربري (Anselmus van Canterbury 1033-1109) و في كتاب تعليم الدين عن طريق السؤال و الجواب البروتستانتي (Heidelbergse Catechismus 1618-1619) و في كتاب تعليم الدين عن طريق السؤال و الجواب للكنيسة الكاثوليكية المنشور اخيرا في عام ١٩٩٥ . و قمنا بالبحث عن هذه الكتب التعليمية في الباب الثامن و الباب التاسع. نتيجة هذا البحث " الداخلي " المستقل - يعنى خارج الحوار مع المؤلفين - ان تتعلق في الكتب التعليمية المذكورة مفهوم " الخلاص " و مفهوم " الحفاظ " بفدية عيسى المسيح للتكفير عن آثام الإنسان عند الله عن طريق وفاته. هكذا يعتبر أنه يخلص الناس من غضب الله على الآثام و يحفظهم للابد. و هو بالذات قادر عليه لأنه يعتبر الله و إنسان في نفس الوقت. و على اساس هذه المنزلة الالهية يكون الثالوث الالهي مع الاب و الروح القدس.

لا تساند نظرية الصلح عند أنسلم و الصورة التي صورتها الكنيسة الكاثوليكية عن آلام و موت عيسى على كلام الله او كلام عيسى في الكتاب المقدس بل هي تساند على منطوقات اباء الكنيسة و قرارات الاجتماعات الدينية في الماضي. يدلّ الكتاب التعليمي لهايدلبرك (Heidelberg) الي نصوص من الكتاب المقدس و لكن هذه النصوص لا تتعلق بمواضيع الكتاب التعليمي.

يدلّ دين الاسلام، الذي لا يعترف بموت التكفير لعيسى ، الى آيتي ١٥٧/١٥٨ لسورة النساء (و قولهم أنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه ... الآية) التي تقول أنّ اليهود ما قتلوا المسيح عيسى (بل رفعه الله اليه ... الآية) . و استخراج من هذا الواقع السؤال عن العلاقة بين هذه الآيات القرآنية و موت عيسى المذكور في الكتاب المقدس. و توجه البحث الى ذلك في الباب العاشر.

وصلت مقارنة النتائج التي وصل اليها المؤلفين بنصوص القرآن و الكتاب المقدس الى الظنّ أن لم يقتلوا عيسى المسيح وبل قتلوا عيسى الانسان بان ارجع الله في الجللجلة روحه الذي مسح به عيسى و الذي جعله المسيح و تدلّ على ذلك الكلمات التي نطق بها عيسى في الصليب و هي: "اهي، اهي لما سبتي؟" و هذا فرق صغير جدًا يمكن أن يكون لها اهمية جوهرية في فهم الاختلاف على هذه

اخذنا الاختلاف المذكور في الباب الثالث نقطة الانطلاق للبحث في الباب الرابع. ولأنه قد تبين ان القرآن و الكتاب المقدس كذلك يشيران الى علاقة عيسى المسيح بالله فيما يخص كلمة الله و روحه و لأننا اخذنا "كلمة الله في القرآن و الكتاب المقدس" كمقياس البحث طرحنا للمؤلفين السؤال عن مفهومهم للفظ "عيسى المسيح ككلمة الله و روحه" و تبعها في الباب الخامس السؤال عن مفهومهم للفظ "عيسى المسيح، الابن المحبوب عند الله".

قد تبين من جوابهم و كلمات الله في القرآن و الكتاب المقدس التي تتعلق بجوابهم ان العلاقة الوحيدة لعيسى المسيح بالله كصاحب كلمة الله و روحه و كمتكلم بكلمة الله لا تجعله جزءاً من الثالوث الالهي. إذا منح الله كلمته و روحه الخاصة بسبحانه لعيسى، ليس هناك أي أساس لثالوث الالهي او حتى تثنية الالهية و لم يكن الله الا ذاته. و هو احد كما يشير اليه القرآن و الكتاب المقدس. إن امكن المسيحيون الموافقة على ذلك ، فقد ألغى خلاف هام بين المسيحية و الاسلام. و تفتيش امكانيات و شروط تلك الموافقة لازم .

يرى المؤلفون ان لفظ "ابن الله" الدالّ على عيسى المسيح له علاقة بنفس الاصطلاح الدالّ في العهد القديم من الكتاب المقدس الى اسرائيل او ملك اسرائيل الذي يوفي بإرادة الله لأنه عبده و يطلق الله عليه لفظ "إبني". و يعتبر ذلك صفة للقدر الالهي و لا يعتبر ذلك صفة لألوهية عيسى.

في الباب السادس قمنا بالبحث عن السبب الذي جعل العلم المسيحي يرفع عيسى - في المعنى الانطولوجي - الى مستوى الألوهية و جعله يعتبر الله كثالوث الهي.

ذكر المؤلفون النفوذ الاغريقي كاهم سبب لسوء فهم رسالة عيسى الاصلية. عندما انتشر الانجيل الى الغرب اجتمع هذا مع الثقافة و الفكر الاغريقي كمثل الزواج. و اتجهت المسيحية الى وضع عيسى كإبن الله على مستوى الاب في معنى الانطولوجي و اللاشعوري. و هو من الممكن ان عبارة "حروف الله" في علوم الدين المسيحية حل محل عبارة "عبد الرب" لأن الكلمات المثيلة "عبد" و "حروف" يتمون الى نفس الكلمة الآرامية. اصبح من الواضح أن الأسفار المنزلة في الكتاب المقدس لا تساند العقائد المسيحية في التجسد و الثالوث الالهي عند التركز على كلام الله كما عرف هذا المفهوم هنا. كما تبين أن تؤسس علوم الدين المسيحية القديمة غالباً على الاسفار في الكتاب المقدس المكتوبة في الاغريقية أصلاً: الرسائل و انجيل يوحنا من غير الأناجيل و اعمال .

الواقع أن يجري العمل بهذه العقائد إلى الآن على أساس قرارات اباء الكنيسة و اجتماعات الملل المختلفة كان سبب انطلاق البحث في الباب السابع عن الحجج التي تؤسس عليها قرارات الكنيسة في القرون الماضية.

عبرنا عن المسألة المذكورة عند الاسلام في شان شخصية عيسى المسيح و فكرة الثلاث الالهى،
كسؤال من نظرة اسلامية و هي:

لو كان عيسى المسيح يعتبر الله وفق وضعه الالهى في شهادة المسيحيين و ان كان عيسى

هذا صلبه و قتله الانسان في الجلجلة و ما هو الاستنتاج الا ان:

أ - قتل الانسان الله في الجلجلة و

ب - استمرّ الدنيا بدون الله في الفترة التي قضاها عيسى في القبر

الافتراضات المطروحة لهذا البحث هي بالاختصار:

ان اعتقدنا ان يعتبر المسلمون و المسيحيون إبراهيم المذكور في القرآن و أبراهام المذكور في

الكتاب المقدس نفس الشخص، امكنا القرار ان رب إبراهيم / أبراهام الذي يعبدونه رب

المسلمين و المسيحيين جميعا و امكنا القرار ان كلام الله الموجود في كتابهم له علاقة بالله

ذاته. و حينئذ يمكن اختلاف الكلام المنزل عندهم ولكن لا يمكن اختلافه الى حد التناقض.

و اذا كان هناك شبه التناقض فلا بد ان يوفر الكتابان و تأريخهما الخاصّ بهما المفتاح للحل

في البحث التحليلي.

وصل بحث هذه الأسئلة في الباب الثاني الى وقائع موجودة في الكتابين تساند الافتراض ان شخصية

إبراهيم في القرآن - ابو اسماعيل و شخصية أبراهام في الكتاب المقدس - ابو اسحق - و هو "ابو

جميع المؤمنين" للمسلمين و المسيحيين شخصية رمزية يدلّ كمدلّ ثابت الى المفهوم الثابت المركزي و

هو الله. و استعملنا هذين الارشادين الثابتين كدلالة للوقائع المتغيرة التي ظهرت في البحث.

وصل استعراض اتّفاقات و اختلافات مفهوم الله و عيسى عند المسلمين و المسيحيين في الباب

الثالث الى الواقع المعتر ان اهمّ نقطة الاتّفاق في القرآن و الكتاب المقدس و هي تحريم الشرك بالله،

هي في نفس الوقت اهمّ نقطة الاختلاف بين الاسلام و المسيحية. و يوضح الاسلام للمسيحية ان

ينطبق هذا التحريم ايضا على الطابع الالهى الممنون على عيسى المسيح في المسيحية و التي تحذر منه

آية ١٧١ من سورة النساء. هذا الاختلاف موضوع مهمّ في الحوار مع المؤلفين الاربعة. الحوار نقطة

مركزية بحيث انه يضمن حركة و استمرار البحث و في اطاره تطرح اسئلة البحث للمؤلفين بل

نصوصهم. و عرّف القارئ عليهم في هذا الباب.

عنوان هذه الرسالة للدكورة، الذي يعبر عن معنى كلمات " الاسلام " و " المسيحية " يرمز الى محاولة فهم التباعد و التقارب بين الديانتين بشكل احسن و البحث عن امكانية تقريب التباعد و التقارب بواسطة هذا الفهم.

قد نشأ البحث عن الاهتمام بالتوتر بسبب تقارب و تباعد ما بين الديانتين التين تشيران الى كتابيهما - القرآن او الكتاب المقدس - لتفسير هذا الواقع.

التقارب واضح في مفهوم الله في الاسلام و المسيحية و التباعد واضح في مفهوم شخصية عيسى المسيح الذي يتضمن مفهوم الله من ناحية. الخلاف يركز على الصفة الالهية التي اعطتها المسيحية لعيسى المسيح كابن الله و جعله لهذا جزء من الثالوث الالهي يعني الاب و الابن و الروح القدس. لا يعرف الاسلام على اساس القرآن الا توحيد الله لا يشرك به احد او شيء بدون الدخول في الشرك و هو اكبر معصية ممكن ان يقوم بها الانسان تجاه الله .

هذه المشكلة نقطة انطلاق هذا البحث في ميدان الفلسفة الدينية و علوم الدين المقارنة الذي يقام به مبدئيا لمناقشة الخلافات انطلاقاً من التشابه. و يحتسب في هذا البحث الواقع أن الانسان يعيش بالرموز و يستعمل اللغة الرمزية خاصة في ديانته.

حصل البحث على اساس الحوار التوضيحي في " مناقشة " كاشفة مع اربعة مؤلفين و هم المسلمان سيد احمد خان و حسن العسكري و المسيحيان اتون و سلس (Anton Wessels) من الملة البروتستانتية و هانس كونج (Hans Küng) من الملة الكاثوليكية . تناقشت مشكلة البحث من خلال الأسئلة المطروحة و النصص الموجودة في كتبهم التي يمكن استخدامها كاجوبة. لأن الديانة واقعة حية استطاع المؤلفون توضيح ما يهّم الانسان و مداولة استئلته. و بحثت العناصر الدينية معهم لان الجواب لا يوجد الا في العقيدة التي تبني على النصوص المعتمدة في ديانتهم أساسيا و مبدئيا.

استعمل في البحث ارشادين ثابتين و هي الانطلاق من امكانية تحديد " كلمات الله " في الكتاب المقدس و القرآن " و اعتبار شخصية "ابراهيم" / "إبراهيم" المذكور في الكتاب المقدس / القرآن نفس الشخصية الرمزية.

كلمات الله هي رسميا كلمات لها علاقة بالله او بالخصوص كلمات تعتبر انها اتت من عند الله. لان يعتبر المسلمون القرآن كله كلمة الله، تؤملت النصوص الموجودة فيها كلها في اطار البحث. و بالنسبة الى الكتاب المقدس تؤمل الكلام الذي يعتبر انه قول الله و قول المسيح عيسى و ينبغي وضعه بين علامات التنصيص. و يظهر من ذلك ان الكتاب المقدس يمنح لهذا الكلام سلطة كبيرة.

اسلام لله - تبع سنة المسيح

بحث في التباعد و التقارب بين الاسلام و المسيحية

عن طريق مؤلفات حسن العسكري

سيد احمد خان

هانس كونج Hans Küng

أنتون و سلس Anton Wessels

بقلم Francien van Overbeeke-Rippen

1

Omdat het volk van Israël als Gods verbondsvolk, het volk van Ismaël als Gods gezegend volk en het Christenvolk als Jezus' 'schapen die niet van deze stal zijn', volgens hem zullen worden tot 'één kudde met één Herder', kan er in de grond van de zaak tussen deze volkeren geen strijd zijn om de stad Jeruzalem, aangezien het *Gods* stad is.

2

Aangezien de Koran de jongste openbaringen bevat, dient er, zoals ook de Wereldraad van Kerken uitspreekt, rekening mee gehouden te worden, dat hierin boodschappen van God zijn vervat, die correcties betekenen op het geloofsleven van reeds bestaande geloofsgroepen.

3

Fundamenteel geloof dat ontaardt in terroristisch fundamentalisme dreigt niet alleen de ander het leven te ontnemen, maar daarmee ook diens mogelijkheid zich naar God toe te keren en aan Hem zich over te geven – wat juist de intentie van fundamenteel geloof is.

4

Het selectiecriterium op de dag van het Oordeel zoals verwoord in Mattheüs 25:31-46 en Soera 63:10 – het weldoen aan de geringste medemens – heeft minder van doen met de 'rechten van de mens' dan met de 'plicht van de mens, de medemens tot zijn recht te laten komen'.

5

Wanneer Joden, Christenen en Moslims zich gehouden hadden aan Gods Wet inzake het Sabbathsjaar, het Jubeljaar en het geven van de 'tienden'/de 'zakaat', zou er geen 'derde wereld' zijn ontstaan.

6

Het aanbreken van het veertigste Jubeljaar in de christelijke jaartelling bepaalt de mens opnieuw bij de door God ingestelde plicht tot kwijschelding aan de armen van *alle* schulden na elke vijftig jaar.

7

Het niet-openstellen van alle ambten in Gods Koninkrijkswerk voor alle mannen en vrouwen is als het verbergen van een deel van de van God verkregen talenten, waarvan volgens Jezus' woorden in Mattheüs 25:14-30 verantwoording zal moeten worden afgelegd.

8

De woorden waarmee Jezus Christus, aangesproken als 'goede meester', van zichzelf afwijzend, heenwijst naar God: "Waarom noemt gij mij goed ('tov')? – niemand is goed dan God alleen" (Marcus 10:18), laten geen ruimte voor onfeilbaarheid van enig mens – hoe hoog ook geplaatst – of kerkelijke uitspraak en evenmin voor het verplicht buigen voor (lees: ondertekenen van) menselijke dogma's en belijdenisgeschriften door werkers in Gods Koninkrijk.

